Digitized by Google

BIBLIOTHECA
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Stöhlerfc. 1779.

<36700044060017 S

<36700044060017

Bayer. Staatsbibliothek

~~Phil. 525~~ b.
Ph. sp. 770 ok - 1.

Digitized by Google

Phil. 825. b.

Digitized by Google

Pk. Sp.

Schulze

770 on (7

Philos. Noviss. 2425.

R

Digitized by Google

Kritik

der

theoretischen Philosophie

von

Gottlob Ernst Schulze,
Hofrath und Professor in Helmstädt.

Erster Band.

Hamburg,
bey Carl Ernst Bohn.
1801.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dem

Durchlauchtigsten Herzoge und Herrn,

Herrn

Carl Wilhelm Ferdinand

regierenden Herzoge zu Braunschweig-Lüneburg.

Meinem gnädigsten Herzoge und Herrn.

Digitized by Google

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Digitized by Google

STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Durchlauchtigſter Herzog,

Gnädigſter Fürſt und Herr,

Die Beweiſe von Gnade und Huld, womit Ew. Herzogliche Durchlaucht mich in einem vorzüglichen Grade auszuzeichnen geruhet haben, ſind von mir immer als eben ſo viele Aufforderungen verehrt worden, alle meine

Kräfte

Kräfte auf die Berichtigung menſchlicher Erkenntniſſe zu verwenden. Zwar fühle ich es ſehr wohl, daß ich nie im Stande ſeyn werde, dem gnädigſten Zutrauen zu mir völlig zu entſprechen, welches Höchſtdieſelben durch jene Beweiſe zu erkennen gegeben haben. Allein ganz verachtungswürdig würde ich mir in meinen eigenen Augen vorkommen, wenn ich nicht zum wenigſten den ernſtlichen Vorſatz, dieſes Zutrauens würdig zu werden, an den Tag legte.

Dieſe

Diese Gesinnungen, die mich meine ganze Lebenszeit hindurch begleiten werden, haben auf den Entwurf und auf die Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift so vielen Einfluß gehabt, daß ich glaubte, es auch wagen zu dürfen, solche öffentlich zu bekennen, und Ew. Herzogliche Durchlaucht zu bitten, mir gnädigst zu erlauben, daß ich Höchstdenselben diese Prüfung der wichtigsten Systeme in der theoretischen Philosophie weihe. Da Höchstderoselben Blicken der Zusammenhang nicht

ent-

entgangen ist, in welchem die speculative Philosophie und deren Bearbeitung mit der Cultur des menschlichen Geistes zu allen Zeiten, und besonders auch neuerlich gestanden hat; so hoffte ich hierin einen Entschuldigungsgrund mehr für meine Dreistigkeit anzutreffen.

Möchte doch der Staat, dessen Unterthan geworden zu seyn ich immer für das glücklichste Ereigniß meines Lebens ansehen werde, in Ew. Herzoglichen Durchlaucht Person bis

in die entfernteſten Jahre den eifrigſten Beſchützer ſeiner glücklichen Verfaſſung, und den thätigſten Beförderer ſeines blühenden, durch Höchſtderoſelben großmuthsvolle uud beyſpielloſe Entſagung gegen jede Zerrüttung geſicherten Wohlſtandes beſitzen! Möchte auch dem Reiche der Wiſſenſchaften das Glück zu Theil werden, daß der Plan, welchen zum Beſten derſelben die erhabene, das Wohl der Menſchheit vor Augen habende Weisheit Ew. Herzoglichen Durchlaucht entworfen hat, zur Ausführung käme!

Mit

Mit den Gesinnungen der tiefsten Verehrung verharre ich bis an das Ende meines Lebens

Ew. Herzoglichen Durchlaucht

Helmstädt,
den 18ten August
1800.

unterthänigst gehorsamster
Gottlob Ernst Schulze.

Vorrede.

Die vorzüglichste Absicht dieser Kritik der theoretischen Philosophie geht dahin, auf eine einleuchtende und in so weit, als es nöthig schien, vollständige Art darzuthun, daß die Erklärungen des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen, durch welche man in den neuern Zeiten der Metaphysik sichere Fundamente verschaffen, oder wohl gar den eigenthümlichen Zweck dieser Wissenschaft vollkommen erreichen zu können gemeint hat, Unternehmungen sind, bey denen, weil sie auf Einbildungen beruhen, die menschliche Vernunft an realen Einsichten gänzlich leer ausgegangen, und das in der Metaphysik von jeher übliche Spielwerk mit bloßen Begriffen nur auf eine etwas veränderte Art fortgesetzt worden ist.

Es ist schon dreist und anmaßend, sich zum Reformator einer Wissenschaft aufwerfen zu wollen. Aber so viel sich herauszunehmen, und eine Untersuchung, worauf als auf das Wichtigste, womit sich menschliche Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche beschäftigen kann, schon länger als ein ganzes Jahrhundert hindurch scharfsinnige, und wegen ihrer mancherley Verdienste um die Cultur des menschlichen Verstandes achtungswürdige Männer ihr Talent und ihre Zeit verwendet haben, für ein bloßes Spielwerk zu erklären, bey dem man sich selbst nicht recht verstanden hat; das scheint fast nur der Einfall einer aus grobem Eigendünkel herrührenden Geistesblindheit seyn zu können. Es steht daher wohl zu erwarten, daß mancher Kenner der Weisheit der neuern Metaphysik, vorzüglich wenn er ebes erst durch viele Mühe und Anstrengung die Formeln und Kunstwörter einer besondern Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen auswendig gelernt haben sollte, mit der Einsicht des Hauptzweckes dieser Kritik auch zugleich den Entschluß faßt, sie ungelesen bey Seite zu legen. Inzwischen glaube ich doch auch das Unternehmen, welches dieselbe enthält, bey allen denen, die eine Behauptung nicht sogleich deßwegen, weil sie anmaßend und neu aussieht, verwerfen, und vielleicht in Ansehung der Bemühungen, eine wissenschaftliche

Metaphysik durch Angabe der Quellen der menschlichen Erkenntniß von Dingen zu begründen, schon gefunden haben, daß solche die Vernunft nicht gänzlich befriedigen, hinlänglich rechtfertigen zu können.

Es ist doch eben nichts Unerhörtes, daß die menschliche Vernunft, nachdem sie sich schon Jahrhunderte hindurch mit der Erforschung eines Gegenstandes beschäftiget hatte, und derselben bereits die Vollkommenheit einer Wissenschaft ertheilt zu haben meinte, als sie die Natur dieses Gegenstandes reiflicher erwog, und ihr Vermögen zu einer Erkenntniß desselben der Schätzung unterwarf, zu der deutlichen Einsicht gelangte, daß er ganz und gar außer ihrem Gesichtskreise liege. Und besonders ist es in Ansehung der Metaphysik schon mehr als ein Mahl der Fall gewesen, daß die Vernunft glaubte, ein Licht entdeckt zu haben, welches das ganze Gebieth dieser vorgeblichen Wissenschaft beleuchte; und jeden darin befindlichen Gegenstand in seiner wahren Gestalt kennbar mache, das aber am Ende, und nachdem sie es in der Nähe betrachtet hatte, von ihr selbst als ein trügliches Irrlicht befunden wurde. Es könnte also wohl auch seyn, daß der Entdeckung der Quellen der menschlichen Erkenntniß von Dingen, auf welche die neuern Metaphysiker mit so großem Eifer ausgegan-

gen sind, eine Selbsttäuschung zum Grunde läge, und es würde also kein geringes Verdienst ausmachen, diese Selbsttäuschung mit sammt den Gründen derselben aufgedeckt, und dadurch die menschliche Vernunft vor Verirrungen einer gewissen Art sicher gestellt zu haben.

Was aber die Achtung anbetrifft, die man Männern schuldig ist, welche sich um die Erweiterung und Berichtigung der menschlichen Erkenntnisse verdient gemacht haben; so wird ja diese Achtung nicht dadurch zu erkennen gegeben, daß man die Lehren derselben als Offenbarungen aufnimmt, und sein eigenes Urtheil ihrer Autorität unterwirft, sondern nur dadurch, daß man den Eifer, mit welchem diese Männer die menschliche Vernunft von Vorurtheilen und Irrthümern zu reinigen suchten, sich zum Fürbilde macht, und eben so, wie sie selbst, das menschliche Fürwahrhalten als das Product einer unvollkommenen Natur betrachtet, welches allemahl noch einer sorgfältigen Prüfung bedarf, um darin das Gute von dem Schlechten absondern und unterscheiden zu können. Denn nur auf diese Art kann der Zweck, welchen solche Männer bey ihren Unternehmungen hatten, und vernünftiger Weise haben konnten, ganz gewiß befördert werden; durch eine blinde Unterwerfung unserer Urtheile unter die Einsich-

ten

ten ihres Verſtandes wird er hingegen nur vereitelt und rückgängig gemacht.

Daß man nun bey der Aufſuchung der Wahrheit glücklich iſt, das hängt nicht immer bloß vom Beſitze großer Talente ab; ſondern wer bey dieſer Aufſuchung keine Mühe ſcheuet, und eine nicht ganz fehlerhafte Methode befolgt, der kann immer ſichere Rechnung darauf machen, daß ſeine Bemühung gute Früchte tragen werde.

Wenn daher der Leſer finden wird, daß in dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie diejenigen Erklärungen des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß, welche zu allererſt von Männern aufgeſtellt worden ſind, auf die das menſchliche Geſchlecht mit Recht ſtolz ſeyn kann, ſämmtlich beſtritten und als völlig grundlos verworfen werden; ſo mag er nur nicht ſofort ihrem Verfaſſer die Eitelkeit, ſich dieſen Männern in Anſehung der Talente, des Scharfſinnes und des Beſitzes mannigfaltiger Erkenntniſſe gleich ſtellen, oder gar die Vermeſſenheit beylegen, ſich in Anſehung dieſer Stücke über ſie noch erheben zu wollen. Was auch ſonſt dieſer Verfaſſer für Fehler an ſich haben mag, ſo kann er doch verſichern, von den eben genannten frey zu ſeyn, und hat zum wenigſten ſich immer bemüht, da-

von befreyet zu bleiben. Der Leſer möge daher das, was in dem gegenwärtigen Werke Gutes und Wahres enthalten ſeyn ſollte, nur immer ganz vorzüglich für eine Frucht anſehen, welche durch das Studium der Schriften derjenigen Philoſophen, deren Meinung vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß darin widerlegt wird, erzeugt und zur Reife gebracht worden iſt. Und wenn eine Unterſuchung ſchon von mehreren ſelbſtdenkenden Köpfen bearbeitet, und von ihren mannigfaltigen Seiten beleuchtet worden iſt; ſo kann auch wohl derjenige, der vielleicht nicht im Stande geweſen wäre, dieſelbe zuerſt in Gang zu bringen, oder auf eine poſitive Art zu erweitern, wenn er ſie nur mit gehörigem Eifer prüft und fortſetzt, und dabey nicht ohne die nöthigen Vorbereitungen zu Werke geht, hoffen, ſolche ihrem Abſchluſſe näher zu bringen, als es ihren Urhebern gelungen iſt. Sollte daher auch das Reſultat ſeines Nachdenkens demjenigen gänzlich widerſprechen, was andere vor ihm durch dieſe Unterſuchung als Wahrheit gefunden haben wollen; ſo braucht er doch deßhalb jenes Reſultat nicht ſofort für eine bloß ſubjective Täuſchung zu halten, im Falle er ſichs nur bewußt iſt, durch ſorgfältig geprüfte Gründe darauf geführt worden zu ſeyn.

Wenn

Wenn wir aber erklärt haben: Diese Kritik solle eine vollständige Prüfung der Erklärungen des Ursprunges der menschlichen Erkenntnisse, welche man bisher aufgestellt hat, enthalten; so ist dieß nicht so auszulegen, als wenn dadurch auch zu verstehen gegeben worden sey, daß alles, was in die Untersuchungen des gegenwärtigen Werkes aufgenommen worden ist, in einer erschöpfenden, und dem Verfasser desselben selbst genug thuenden Vollständigkeit ausgeführt worden sey. Daß Behauptungen auf keine Wahrheit Ansprüche machen können, das läßt sich oft leicht und hinreichend darthun, ohne daß man deßhalb auch schon das an die Stelle dieser Behauptungen zu setzende Wahre ausfindig gemacht hat. Nun bin ich in dieser Kritik nicht allein bemüht gewesen, die Irrwege, auf welche die realistische und idealistische Metaphysik gerathen ist, anzugeben; sondern ich habe auch vielfältig auf die natürliche, und allerdings erforschbare Einrichtung der menschlichen Erkenntnißfähigkeit aufmerksam gemacht, den Unterschied der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntnisse zu erörtern gesucht, und das, was mit gewissen Erkenntnissen im Bewußtseyn der-

ſelben vereinigt iſt, anzugeben mir angelegen ſeyn laſſen. Vorzüglich in Anſehung deſſen nun, was zu dieſen leßtern Betrachtungen gehört, finde ich das gegenwärtige Werk noch mit ſehr vielen Mängeln behaftet. Und obgleich von Nachforſchungen ſolcher Art jederzeit wird geſagt werden müſſen: Multum adhuc restat operis, multumque restabit; nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi; ſo bin ich doch weit davon entfernt, hierdurch jene Mängel völlig entſchuldigen zu wollen. Weil es mir aber vorkam, als wenn die Zeitumſtände und die Beſchaffenheit der jeßigen Streithändel in der philoſophiſchen Welt eine Prüfung ihrer Quellen und Beſchaffenheiten ganz vorzüglich nöthig machten, und da ich glaubte, daß die für die Hauptabſicht dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie weſentlichen Unterſuchungen doch ſo weit von mir gebracht worden ſeyen, daß ſie wohl dem Publicum zur Prüfung und Beurtheilung vorgelegt werden könnten: So beſtimmte mich dieß, den mehrmahls gefaßten Entſchluß, die in dieſer Kritik angefangenen Nachforſchungen nur dann erſt öffentlich bekannt zu machen, nachdem ich ihnen

eine

eine mir ſelbſt Genüge thuende Vollendung ertheilt hätte, wieder aufzugeben, und mich einſtweilen mit dem Nutzen zu begnügen, den die Aufdeckung der Mängel der metaphyſiſchen Syſteme des Realismus und Idealismus vermöge der gegenwärtigen Lage der Dinge in der Philoſophie ſtiften könnte.

Worüber ſich wohl viele Leſer dieſer Kritik am meiſten beſchweren dürften, das iſt die Ausführlichkeit, womit in derſelben die Syſteme der realiſtiſchen und idealiſtiſchen Metaphyſik geprüft worden ſind, welche Ausführlichkeit mancher ſogar für unnütze Weitſchweifigkeit anſehen dürfte. Nun iſt es allerdings wahr, daß wenn mein Zweck bloß der geweſen wäre, von der Ungültigkeit jener Syſteme einige Ueberzeugung hervorzubringen, ich zu dieſem Zwecke auf einem weit kürzern Wege hätte gelangen können. Ich durfte nähmlich nur einige ziemlich allgemein angenommene Principien aufſtellen, dieſelben entwickeln, auf das, was jene Syſteme von den Quellen menſchlicher Erkenntniſſe zu wiſſen vorgeben, anwenden, und

dieſer Zweck würde auch wohl erreicht worden ſeyn. Allein durch ein ſolches Verfahren würde nimmermehr eine vollſtändige und vollkommen ſichere Einſicht von dem, was nun ſchon über ein ganzes Jahrhundert hindurch in der Metaphyſik hauptſächlich getrieben worden iſt, entſtanden ſeyn. Die Vorurtheile, die im Gebiethe dieſer Wiſſenſchaft herrſchend ſind (wie z. B. das Vorurtheil, daß alles menſchliche Erkennen aus einem Vorſtellen beſtehe), haben bey vielen ſo tiefe Wurzeln geſchlagen, daß man ſie von allen ihren Seiten betrachten, und bis zu dem erſten Urſprunge (der etwas tief verborgen liegt) verfolgen muß, wenn ſie ſollen zerſtört werden. Auch ſind die Argumente, womit die Lehren von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſſe neuerlich unterſtützt worden ſind, von ſo ſubtiler Art, daß es nicht jedermanns Sache iſt, den wahren Gehalt und Werth derſelben auf eine die Vernunft überzeugende Art ausfindig zu machen. Ich hielt mich aber dazu verpflichtet, bey dem gegenwärtigen Werke nicht bloß auf die Philoſophen von Profeſſion, ſondern auch auf die Bedürfniſſe einer andern Claſſe ehrwürdiger Männer Rückſicht zu nehmen.

Deutſch-

Deutschland hat nähmlich das Glück, eine groſse Anzahl von Gelehrten zu besitzen, die zwar nicht ausschlieſslich auf die Bearbeitung der Philosophie ihre Talente und ihre Zeit verwenden, für die aber doch das Neue, was im Gebiethe dieser Wissenschaft entdeckt worden seyn soll, weil es auf Berichtigung der menschlichen Erkenntnisse und auf Wahrheit Anspruche macht, Interesse genug hat, um sich darum zu bekümmern, und davon, so viel, wie möglich ist, bey der Bearbeitung der übrigen Zweige menschlicher Einsichten Gebrauch zu machen. Für diese Classe der Beförderer der Cultur der menschlichen Vernunft ist nun bey der neuesten Philosophie so wenig gesorgt worden, daſs den Mitgliedern derselben, wenn sie anders ihre Berufsgeschäfte nicht aufgeben und sich allein mit speculativer Philosophie beschäftigen wollen, der Sinn und die Tendenz derselben ein unauflösbares Geheimniſs bleiben muſs. Nun will ich nicht hoffen, daſs man etwa die Bearbeitung der Philosophie nach der alten Eintheilung derselben in die esoterische und exoterische wird billigen, und wieder in Gang bringen wollen. Denn Wahrheit ist ein Gemeingut für alle Menschen,

das nicht ausschließlich von den Anhängern einer gewissen Secte besessen werden soll. Auch läßt sich echte Weisheit allgemein mittheilen, und man kann immer ziemlich sicher darauf rechnen, daß, wenn die Adepten, oder, wie sie lieber genannt seyn wollen, die Repräsentanten der auf speculative Art philosophirenden (d. h. die Existenz und die Eigenschaften der Dinge aus lauter Begriffen herausklaubenden) Vernunft versichern, ihre Einsicht dringe in die verborgensten Geheimnisse der Natur zu tief ein, um allgemein verständlich zu seyn, diese Einsicht alsdann mehrentheils nur ein Gemisch verworrener Begriffe und dunkeler Gefühle sey, bey dem dessen Urheber sich eben so wenig etwas Bestimmtes gedacht hat, als andere Menschen dabey denken können. Sollten aber meine Untersuchungen über die neueste Bearbeitung der theoretischen Philosophie so beschaffen seyn, daß alle, welche im Stande sind, der Zergliederung abstracter Begriffe und der Ableitung besonderer Grundsätze aus höhern und allgemeinern zu folgen, ein Urtheil über diese Philosophie, und über den Werth und Gebrauch der Einsichten, welche sie anbiethet, zu fällen: So schien es mir

nöthig

nöthig zu ſeyn, zuvörderſt die Abſichten und Erforderniſſe einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik anzugeben, ferner wie dieſelbe aus einer Erforſchung des höchſten Grundes der Exiſtenz der Dinge in eine Erforſchung der höchſten Gründe unſerer Erkenntniß dieſer Dinge verwandelt worden ſey, zu zeigen, hierauf die Darſtellung der Denkarten über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe folgen zu laſſen, und endlich den Syſtemen über das Entſtehen menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen in ihren Grund- Lehr- und Folgeſätzen Schritt für Schritt nachzugehen, und jeden dieſer Sätze ſorgfältig zu beleuchten. Die Abſicht, allgemein verſtändlich zu ſeyn, gab mir auch dazu Anlaß, manche Unterſuchungen anzuſtellen, die allenfalls wohl hätten wegbleiben können, wenn ich bey dieſem Werke immer nur Philoſophen von Profeſſion als meine Leſer vor Augen gehabt hätte.

Bey dem Vortrage der in dieſem Werke angeſtellten Unterſuchungen habe ich mich der Deutlichkeit und Beſtimmtheit ganz hauptſächlich befleißigt. Die

Blu-

Blumen der Beredtſamkeit ſind nähmlich in den Verhandlungen über die Fragen, welche die ſpeculative Philoſophie aufgeworfen hat, ſehr übel angebracht, denn ſie leiten gemeiniglich die Vernunft, die bey dieſen Fragen alles allein nach deutlichen Begriffen und ſichern Grundſätzen zu entſcheiden hat, irre, und bewirken, daß ſich die Phantaſie in das der Vernunft gebührende Geſchäft miſcht, und die Beſtimmtheit der Begriffe durch das Schwankende ihrer Bilder verdrängt. Wenn es daher auch in meinem Vermögen geſtanden hätte, den Vortrag der in dieſer Kritik angeſtellten Unterſuchungen durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen; ſo würde ich doch hiervon keinen Gebrauch gemacht haben, weil es mir hauptſächlich darum zu thun war, ſolchen Leſern, für welche die Streithändel in der Metaphyſik ſchon einiges Intereſſe haben, die Quellen, den Inhalt und die Entſcheidungsgründe dieſer Streithändel in einer ſolchen Deutlichkeit und Beſtimmtheit anzugeben, daß ſie ſelbſt ein ſicheres, und ihre Vernunft befriedigendes Urtheil darüber abfaſſen können.

Was

Was den ersten Band dieser Kritik besonders anbetrifft, so finde ich nicht für nöthig, in Ansehung des ersten und dritten Theiles in demselben etwas zu erinnern. Aber in Ansehung des zweyten Theils muß ich einige Bemerkungen beyfügen.

Bey der Darstellung der realistischen und idealistischen Systeme in der Metaphysik ist es meine Hauptabsicht gewesen, dasjenige anzugeben, was in diesen Systemen auf die Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen Beziehung hat, mit dieser Erklärung in unmittelbarer Verbindung steht, oder darüber doch einiges Licht verbreitet. Da nun über Lockens und Leibnitzens Meinung vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniß nie ein erheblicher Streit Statt gefunden hat, so schien es mir nicht nöthig, mich überall strenge an die Worte zu binden, wodurch sie ihre Philosopheme ausgedruckt und angegeben haben; sondern ich glaubte, nur darauf sehen zu müssen, daß der Sinn ihrer Lehren deutlich

angegeben, und keines der Stücke, worauf bey diesen Lehren, um sie richtig verstehen und beurtheilen zu können, Rücksicht zu nehmen ist, mit Stillschweigen übergangen würde. *)

Auf

*) Der Eintheilung in Paragraphen habe ich mich bey der Darstellung der Systeme des Realismus und Idealismus vorzüglich deßwegen bedient, weil sie mich in den Stand setzte, in der Prüfung dieser Systeme diejenigen Lehren derselben ganz genau nachweisen zu können, worauf die Prüfung gerichtet ist. Den Paragraphen habe ich aber die Nachweisung auf diejenige Stelle der Schrift, woraus dessen Inhalt gezogen worden ist, zu dem Behufe beygefügt, damit der Leser, im Falle ihm etwa gegen die Echtheit dieses Inhalts Zweifel beykommen sollten, alles sogleich selbst zu untersuchen im Stande wäre. Wenn übrigens bey einem Paragraphen die

Nach-

Auf dieſelbe Art konnte ich aber nicht bey der Angabe des Syſtems des transſcendentalen Idealismus, wie es von deſſen Urheber in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellt und beſtimmt worden iſt, verfahren. Denn bekanntlich iſt der Streit, was denn eigentlich wohl der Sinn der Hauptlehren dieſer Kritik ſey, ob er gleich nunmehr ſchon faſt zwanzig Jahre lang mit der gröſsten Lebhaftigkeit geführt worden iſt, noch nicht völlig beendigt. Es ſchien mir daher nöthig, in der Darſtellung des transſcendentalen Idealismus die Worte, worin deſſen Urheber ſeine Gedanken ſelbſt aufgeſtellt hat, überall beyzubehalten, und mich in Rückſicht der Verdeutlichung der Lehren deſſelben zuvörderſt darauf einzuſchränken, daſs ich ſie, wo ich es für nützlich hielt, in einer leichter faſslichen Ordnung, und getrennt von allem, was nicht zu den Hauptmomenten in derſelben gehört, an-

Nachweiſung fehlt, und derſelbe nicht etwa bloſs einen Uebergang zu den darauf folgenden Lehren enthält; ſo wird man ſie bey den zunächſt folgenden Paragraphen angegeben finden.

anzeigte *). Zum wenigsten habe ich immer gefunden, daß der Schlüssel zu den Räthseln der Vernunft-Kritik in diesem Werke selbst, und in den übrigen Schriften seines Verfassers gesucht werden muß. Nun wird man vielleicht anführen, daß der Dunkelheit der Lehren der Vernunft-Kritik, die aus der Weitläuftigkeit dieses Werkes entspringt, in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik durch ihren Urheber selbst abgeholfen worden sey, daß also diese Prolegomena der Prüfung des transscendentalen Idealismus,

wie

*) Es kommen in der Kritik der reinen Vernunft bey den schwersten Lehren derselben sehr ausführliche Erläuterungen derselben vor. So wichtig aber auch diese Erläuterungen für das Verständniß jener Lehren sind, so können sie doch bey demjenigen Leser, der die Hauptpuncte in dem Systeme des transscendentalen Idealismus und den Zusammenhang derselben noch nicht inne hat, leicht dazu Veranlassung geben, daß dessen Aufmerksamkeit von der Hauptsache

wie auch in denselben vorgeschlagen worden ist *), hätten zum Grunde gelegt werden können. Allein obgleich die Prolegomena sehr wichtige erläuternde Zusätze zur Kritik der reinen Vernunft enthalten, und allerdings das Verstehen dieser durch die Angabe ihrer Hauptmomente sehr erleichtern; so konnte ich doch nach meinen Absichten bey dem gegenwärtigen Werke die Prüfung des transscendentalen Idealismus nicht auf dasjenige einschränken, was von diesem Idealismus in den Prolegomenen angeführt worden ist. Das System der Vernunft-Kritik ist nähmlich durch und durch eine Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntnisse von Dingen, und eine Bestimmung des Gebrauches der vorgeblich im Gemüthe selbst a priori vorhandenen Bedingungen jener Erkenntnisse. Es

müßte

che abgezogen wird. Es trägt daher schon viel zum Verständniß der Vernunft-Kritik bey, daß man eine solche Zerstreuung der Aufmerksamkeit verhindert.

*) S. 16. und 218.

mußte also alles, was in der Kritik diesen Bedingungen beygezählt worden ist, nebst den Gründen, um derentwillen es ihnen beygezählt wird, der Prüfung unterworfen werden. Hiervon ist aber oft nur der geringste Theil in den Prolegomenen angegeben, und darin, um Wiederhohlungen dessen, was die Vernunft-Kritik bereits enthält, zu vermeiden, bloß auf diese verwiesen worden. Meinen Absichten bey dem gegenwärtigen Werke konnte also nur eine solche Darstellung des transscendentalen Idealismus angemessen seyn, in welcher, was die Prolegomena mit größerer Deutlichkeit angeben, mit dem verbunden worden war, was in der Kritik der reinen Vernunft mit mehrerer Ausführlichkeit in Ansehung der Beweisgründe der Lehren dieses Idealismus enthalten ist. Auch durfte ich nicht unterlassen, diejenigen Stellen in den verschiedenen Schriften des Verfassers der Vernunft-Kritik, welche über gewisse Lehren dieser Kritik einiges Licht verbreiten, zu benutzen und anzuführen, oder doch darauf in den Anmerkungen zu verweisen. Was mir aber sonst zur Erläuterung jener Lehren dienlich und nöthig schien, habe ich alles der Prüfung derselben

im

im zweyten Bande dieſes Werkes beyzufügen für nüz-licher gehalten.

Ich kann übrigens nicht glauben, daß eine frey-müthige, und bis zu den lezten Quellen der metaphy-ſiſchen Lehren vom Urſprunge der menſchlichen Erkennt-niß eindringende Prüfung derſelben Schaden zu ſtif-ten im Stande ſey. Und ſollte auch in einer ſolchen Prüfung manches auf falſche Vorausſezungen und Fehlſchlüſſe geſtüzt worden ſeyn, ſo bin ich überzeugt, daß in unſern aufgeklärten Zeiten niemand leicht ſchäd-liche Blendwerke auf die Dauer erregen könne, indem gewiß gar bald ſich jemand finden dürfte, der dieſe Blendwerke mit ſammt den Quellen derſelben ausfindig macht, und dadurch den Schein von Wahrheit, der ſolche umgibt, gänzlich zerſtört. Da wir uns aber dem Ablaufe eines Jahrhunderts genähert haben, das auch in Anſehung der mancherley Verſuche, die menſch-liche Erkenntniß von Dingen begreiflich zu machen, merkwürdig genug iſt; ſo ſollte dieß wohl, wie mich däucht, eine Aufforderung mehr ſeyn, eben jezt den

Ge-

Gewinn, den dieſe Verſuche für die Berichtigung und Erweiterung der Erkenntniſſe der menſchlichen Vernunft abgeworfen haben, einer ſorgfältigen Schätzung zu unterwerfen, und darnach Maßregeln für die Beſchäftigung mit den Fragen dieſes Theiles der Philoſophie im neuen Jahrhunderte zu ergreifen.

Helmſtädt im Auguſt 1800.

In,

Inhalt
des
Ersten Bandes.

Einleitung. — — — Seite 4

Erster Theil.
Von den Zwecken der Philosophie überhaupt und der theoretischen Philosophie ins besondere.

Erster Abschnitt.
Von den wesentlichen Merkmahlen einer theoretischen Philosophie. — 10

Zweyter Abschnitt.
Von der Beschaffenheit absoluter Grundsätze für die Philosophie. — 44

Dritter Abschnitt.
Von den Zwecken der theoretischen Philosophie. — 51

Anhang.
Von der Ueberzeugung, dem Wissen und Glauben. — 75

Zweyter Theil.

Darstellung der Systeme des realistischen und idealistischen Dogmatismus in der theoretischen Philosophie.

Einleitung.

Von den verschiedenen Arten des Dogmatismus in der theoretischen Philosophie. Seite 86

Erstes Buch.

Darstellung der Principien und Resultate des realistischen Dogmatismus in der Metaphysik. — 112

Erste Abtheilung.

Darstellung des Lockischen Sensual-Systems. — 113

Zweyte Abtheilung.

Darstellung des Leibnitzischen Rationalismus. — 141

Zweytes Buch.

Darstellung der Principien und Resultate des transscendentalen Idealismus der Vernunft-Kritik. — 172

Einleitung.

Die Metaphysik bedarf einer Wissenschaft, in welcher die Möglichkeit, der Umfang und Gebrauch aller

ler Erkenntniſſe a priori beſtimmt wird, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eine Kritik der reinen Vernunft. Seite 173

Erſtes Hauptſtück.

Transſcendentale Aeſthetik, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt reine Mathematik möglich?

Erſter Abſchnitt.

Die reine Mathematik enthält nothwendige ſynthetiſche Urtheile. — 193

Zweyter Abſchnitt.

Wie ſind die ſynthetiſchen Urtheile der reinen Mathematik möglich? — 197

Dritter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes vom Raume. — 206

Vierter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität der Vorſtellung vom Raume. — 210

Fünfter Abſchnitt.

Metaphyſiſche Erörterung des Begriffes der Zeit. — 216

Sechster Abschnitt.

Bestimmung der Realität des Begriffes der Zeit. Seite 220

Siebenter Abschnitt.

Bestätigung der Theorie vom Raume und von der Zeit. — Ueber die objective Realität und Construction der Begriffe der reinen Mathematik. — 225

Achter Abschnitt.

Transscendentaler oder kritischer Idealismus. — 236

Zweytes Hauptstück.

Transscendentale Analytik des reinen Verstandes, oder Beantwortung der Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Erster Abschnitt.

Es giebt eine reine Naturwissenschaft, und diese enthält nothwendige synthetische Urtheile. — 249

Zweyter Abschnitt.

Wie ist von den Gesetzen der Gegenstände der Erfahrung eine Erkenntniß a priori möglich? — 253

Dritter Abschnitt.

Anweisung zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. — 263

Vier

Vierter Abschnitt.

Von den Kategorien. Seite 267

Fünfter Abschnitt.

Deduction der Kategorien, oder über die Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung. — 275

Sechster Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Erkenntniß unsers vorstellenden Subjectes. — 311

Siebenter Abschnitt.

Schematismus der Kategorien. — 319

Achter Abschnitt.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes. — 328

Neunter Abschnitt.

Widerlegung des Humischen Skepticismus, und des materialen Idealismus. — 375

Zehnter Abschnitt.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Sinnenwesen und Verstandeswesen. — 388

Eilf=

Eilfter Abſchnitt.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen. Seite 399

Zwölfter Abſchnitt.

Die oberſte Geſetzgebung der Natur iſt in unſerm Verſtande enthalten. — 411

Drittes Hauptſtück.

Transſcendentale Dialektik der reinen Vernunft, oder Beantwortung der Frage: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

Erſter Abſchnitt.

Vom transſcendentalen Scheine in der Metaphyſik. — 422

Zweyter Abſchnitt.

Von der Vernunft überhaupt, und von dem logiſchen und reinen Gebrauche derſelben. — 427

Dritter Abſchnitt.

Von dem Urſprunge, der Verſchiedenheit und dem Zwecke der transſcendentalen Ideen. — 437

Vierter Abſchnitt.

Von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft überhaupt. — 449

Fünfter Abſchnitt.

Transſcendentaler Paralogismus der reinen Vernunft. Seite 451

Sechſter Abſchnitt.

Antinomien der reinen Vernunft. — 467

Siebenter Abſchnitt.

Transſcendentales Ideal der reinen Vernunft. — 521

Achter Abſchnitt.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft. — 567

Neunter Abſchnitt.

Gränzbeſtimmung der reinen Vernunft. — 571

Zehnter Abſchnitt.

Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich? — 579

Dritter Theil.

Darſtellung des Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung. — 583

Erſter Abſchnitt.

Von dem Objecte, den Gränzen und der Quelle des Skepticismus in der Metaphyſik. — 588

Zweyter Abſchnitt.

Von den allgemeinen Gründen des Skepticismus. — Unmöglichkeit einer Erklärung des Urſprunges menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen. Seite 610

Dritter Abſchnitt.

Vertheidigung des Skepticismus gegen die Beſchuldigung, daß er keinen die menſchliche Vernunft intereſſirenden Zweck habe, daß er ein vorzügliches Mittel der Cultur des menſchlichen Verſtandes unwirkſam mache, daß er die Fundamente der Moral und Religion untergrabe, und daß er endlich zum wenigſten mittelbarer Weiſe die Schwärmerey befördere. — 659

Der

Der

Kritik

der

theoretiſchen Philoſophie

Erſter Band.

Darſtellung des Zwecks der theoretiſchen Philoſophie und der über deſſen Erreichbarkeit möglichen Denkarten.

Digitized by Google

Einleitung.

Wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geschöpft worden seyn soll, sich keinen allgemeinen und dauerhaften Beyfall verschaffen kann; wenn die Bearbeiter derselben im beständigen Widerspruche mit einander stehen, und der eine das für groben Irrthum erklärt, was der andere als die zuverläßigste Wahrheit anpreißt; wenn endlich jeder neue Versuch, dieser Erkenntniß die Festigkeit einer Wissenschaft zu ertheilen, mißlingt, und anstatt den Streitigkeiten, die über die Richtigkeit derselben statt finden, ein Ende zu machen, nur zu neuen Streitigkeiten Anlaß giebt: So läßt sich hieraus schon mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufsuchung einer solchen Erkenntniß nicht etwa blos ein fehlerhafter Plan, sondern ein unerreichbarer Zweck und eine allen Bearbeitern derselben gemeinschaftliche Täuschung zum Grunde liegen müsse. Denn was aus der Vernunft herrührt und auf Wahrheit Bezie-

hung hat, das verfehlt, vermöge der natürlichen Verwandschaft, in der es mit den ursprünglichen Anlagen des menschlichen Gemüths steht, gewiß nicht, sich nach und nach den allgemeinen Beyfall selbstdenkender Köpfe zu verschaffen; und alle Einwendungen, welche Unwissenheit und blinde Anhänglichkeit an ungeprüfte Meynungen dagegen vorbringen mögen, sind selbst darzu behülflich, daß die Ueberzeugung von der Richtigkeit desselben immer allgemeiner und fester werde.

Obgleich aber der Erfolg, den die Bearbeitung gewisser Lehren und Erkenntnisse hat, über deren Wahrheit und Vernunftmäßigkeit schon ziemlich sichere Auskunft giebt, so verschafft er doch keine Einsicht von den Ursachen des Mißlingens dieser Bearbeitung; sondern hierzu ist vielmehr eine Kritik, d. i. eine nach zuverläßigen Principien angestellte Untersuchung über die Möglichkeit und Wahrheit solcher Erkenntnisse, die auf Allgemeingültigkeit und Dauerhaftigkeit vergebliche Ansprüche machen, erforderlich.

Was bisher für ein ungünstiges Schicksal über diejenigen Erkenntnisse, welche zur Philosophie gehören, gewaltet habe, und wie wenig es den eifrigsten Bemühungen talentvoller Männer gelungen sey, diese Erkenntnisse zur Würde einer Wissenschaft zu erheben, ist zu bekannt, als daß davon ausführlich zu handeln nöthig seyn dürfte. Während der Zeit, daß viele andere Erkenntnisse, die weder in Ansehung ihrer Beziehung auf das allgemeine und

blei-

bleibende Intereſſe der menſchlichen Vernunft, noch auch in Anſehung der Menge der einſichtsvollen und geiſtreichen Männer, welche ſich mit der Aufſuchung und Vervollkommnung derſelben abgegeben haben, der Philoſophie völlig gleich geſtellt werden können, wiſſenſchaftliche Feſtigkeit erhalten haben; iſt letztere, die doch die Weisheit ſelbſt und das gemeinſchaftliche Orakel für alle übrige Wiſſenſchaften zu ſeyn vorgiebt, in der Hauptſache der wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit nicht um einen Schritt näher gebracht worden, und ein Inbegriff unzähliger und endloſer Streitigkeiten geblieben. Selbſt die neueſten, und gewiß mit dem größten Aufwande von Geiſteskraft unternommenen Bemühungen, dieſen Streitigkeiten ein Ende zu machen, und die Bearbeiter der Philoſophie ſowohl in Anſehung des Zwecks, wornach ſie zu ſtreben haben, als auch in Anſehung des Gebrauchs der Mittel, wodurch dieſer Zweck ſoll erreicht werden können, mit einander einhellig zu machen, ſind, ſo viel deren Erfolg bis jetzt gelehrt hat, eben ſo vergeblich geweſen, als die ältern, und haben, anſtatt Friede und Eintracht im Gebiethe der Philoſophie zu ſtiften, die darin herrſchende Uneinigkeit nur noch vermehrt und ſichtbarer gemacht. Auch iſt man nach dem, was nunmehr ſchon eine vieljährige Erfahrung von den Wirkungen der neueſten Philoſophie ſogar bey den Anhängern derſelben zu erkennen gegeben hat, nicht im geringſten berechtigt zu erwarten, daß die-

dieſelbe ſich vielleicht noch künftig, und wenn nur erſt, wie man vorgiebt, die blinden Vertheidiger der ältern philoſophiſchen Syſteme ſie zu beſtreiten werden aufgehört haben, zu einer allgemeingültigen Weisheitslehre erheben dürfte. Denn ſeitdem einige von jenen Anhängern in die Geheimniſſe der transſcendentalen Art zu philoſophiren tiefer einzudringen ſuchten, und es in der Auslegung der reinen Philoſophie nicht mit dem bloßen Nachſagen der dem Urheber dieſer Philoſophie eigenthümlichen Formeln und Kunſtausdrücke bewenden laſſen wollten; iſt auch ſogleich unter ihnen über den Geiſt und über die wahren Lehren derſelben ein Zwiſt entſtanden, der von den Aeußerungen einer faſt beyſpielloſen, nur der blindeſten Sektirerey eigenthümlichen Bitterkeit begleitet, und durch jeden neuen Verſuch, ihn beyzulegen, noch immer vergrößert wird.

Man kann es daher wohl Niemanden verdenken, wenn er der Wirkungen wegen, welche bis jetzt alle philoſophiſche Syſteme wider ihre urſprüngliche Abſicht hervorgebracht haben, gegen die Hochpreiſungen der Einſicht und Weisheit, welche durch dieſelben der menſchlichen Vernunft zu Theil worden ſeyn ſoll, ein allgemeines Mißtrauen unterhält, und es gänzlich aufgiebt, ſeine Wißbegierde durch das Studium dieſer Syſteme, die ſo viel verheißen, und bisher ſo wenig geleiſtet haben, zu befriedigen.

Auch auf meine Denkungsart über die Philoſophie hat die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben ſo vieler, durch ihre Talente und durch den bey der Aufſuchung verborgener Wahrheiten bewieſenen Eifer ehrwürdigen Männer nach einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie von jeher hatte, einen ſtarken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher dieſe Kritik der theoretiſchen Philoſophie entſtanden iſt. Mehrere Jahre hindurch hegte ich von dem poſitiven Gewinne, welcher mir durch die Beſchäftigung mit den Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie zu Theil werden würde, die lebhafteſten Hoffnungen. Dieſe Hoffnungen erregten ſogar oftmals die Neigung, meine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieſer Syſteme, welches mir eben die ſicherſte Hinweiſung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten ſchien, zu verwenden. Allein jede Neigung dieſer Art ward immer wieder, ſobald ich zur Befriedigung derſelben Anſtalt machte, ganz vorzüglich durch die Erwägung der Schickſale unterdrückt, welche alle ſpeculative Beſchäftigung mit den letzten Gründen des Daſeyns und unſerer Erkenntniß der Dinge betroffen hat; denn das Zutrauen zu meinen Fähigkeiten gieng nicht ſo weit, daß ich die Hoffnung faſſen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wornach ſo viele, mit den größten Talenten und mannigfaltigſten Einſichten verſehene Männer vergeblich geſtrebt hatten. Bey dieſer Stimmung meines Gemüths und als ein aufmerkſamer Beobachter der

Begebenheiten, welche durch den transscendentalen Idealismus in der philosophischen Welt veranlaßt wurden, fieng ich nach und nach an zu glauben, das Mißlingen aller Bemühungen, der speculativen Philosophie wissenschaftliche Festigkeit zu verschaffen, sey eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der menschlichen Vernunft, welches von Grund aus und vollständig untersucht zu werden verdiene, und verfiel auf die Vermuthung, daß wohl irgend ein Erbfehler an dieser Philosophie haften, und sich von einer dogmatischen Beschäftigung mit derselben auf die andere fortgepflanzt haben müßte. Was ich nun durch fortgesetztes Nachdenken von diesem Erbfehler in den wichtigsten Systemen der theoretischen Philosophie oder der Metaphysik, in welchen er am leichtesten ausfindig gemacht werden kann, und von denen aus er sich auch den übrigen Theilen der Philosophie mitgetheilt hat, zu entdecken im Stande gewesen bin, das ist in dem gegenwärtigen Werke enthalten.

Natürlicherweise macht der Verfasser desselben auf den Beyfall derjenigen keinen Anspruch, welche im Besitz einer wissenschaflichen, alle Bedürfnisse ihrer Vernunft befriedigenden Metaphysik zu seyn meinen, jede Einwendung, so gegen die Richtigkeit derselben vorgebracht wird, aus der Geistesohnmacht oder Parteysucht ihrer Urheber ableiten, und sich wegen des Mißlingens der Bemühungen, Friede und Einigkeit unter den Philosophen zu stiften,

mit

mit der Aussicht in eine bessere Zukunft trösten, wo alle wahre Selbstdenker eine unter einem einzigen Vernunfthirten vereinigte Heerde seyn werden. Er wird sich sogar darüber nicht im geringsten verwundern, wenn er durch sein Unternehmen den Unwillen dieser Repräsentanten der speculativen Vernunft erregen sollte. Dagegen hoft er, daß alle, für die das Mißlingen jeder bisherigen Bemühung, das Ziel der theoretischen Philosophie zu erreichen, einiges Interesse hat, einen Versuch nicht mit Gleichgültigkeit aufnehmen werden, dessen Absicht vorzüglich dahin geht, die Ursachen dieses Mißlingens aufzusuchen, und der menschlichen Vernunft, nachdem nunmehr vergebens unternommen worden ist, sie durch eine von den überhaupt möglichen Erklärungen des Ursprungs unserer Erkenntnisse von Dingen zur Selbsterkenntniß zu führen, auf diese Selbsterkenntniß durch die Aufdeckung der Mängel aller solcher Erklärungen Anweisung zu ertheilen.

Erſter Theil.

Von den Zwecken der Philoſophie überhaupt und der theoretiſchen Philoſophie insbeſondere.

Erſter Abſchnitt.

Von den weſentlichen Merkmahlen einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie.

Es kann entweder gar keine, oder nur eine einzige wahre Philoſophie geben. Zur Unterſuchung der Frage aber: Ob dasjenige, was für Philoſophie ausgegeben wird, es auch wirklich ſey, oder nicht? iſt ein deutlicher und genau beſtimmter Begriff von dieſer Wiſſenſchaft erforderlich, und ohne einen ſolchen Begriff kann jene Frage gar nicht beantwortet werden. Es bringt es alſo die Abſicht einer Kritik der theoretiſchen Philoſophie mit ſich, daß wir ihr die Erörterung der weſentlichen Merkmahle dieſer Philoſophie

phie zum Grunde legen. Und obgleich dergleichen Erörterung noch keine deutliche Belehrung darüber ertheilt, warum Metaphysik bisher ein bloßes Herumtappen unter lauter Vermuthungen und gänzlich unstatthaften Hypothesen geblieben ist; so wird sie doch die wichtigsten Schritte leiten müssen, die wir künftig in der Aufsuchung der Mängel der metaphysischen Systeme zu thun haben, und der Beurtheilung dieser Mängel immer zum Grunde liegen. Weil aber die Metaphysik einen Theil der gesammten Philosophie ausmacht; so wird die Erörterung der Zwecke jener dadurch an Deutlichkeit gewinnen, daß wir ihr eine bestimmte Angabe der eigenthümlichen Merkmahle dieser vorausschicken.

Indem wir nun auf die Aufsuchung des Begriffs der Philosophie ausgehen, dürfte vielleicht mancher unserer Leser dieses Unternehmen schon im Voraus für zwecklos und unausführbar erklären. Wir müssen es also wohl zuvörderst hinreichend rechtfertigen.

Es ist nämlich aus der Geschichte der Philosophie bekannt genug, daß die Merkmahle dieser Wissenschaft auf sehr verschiedene Art bestimmt worden sind, und daß fast jedes neue System der Philosophie auch zu einer neuen Erklärung derselben Anlaß gegeben hat. Mancher wird daher in Beziehung auf diese Thatsache behaupten: Es sey überall vergebliche Arbeit, eine allgemeingültige, genau bestimmte, und keiner Veränderung unterwor-

worfene Erklärung der Philoſophie ausfindig machen zu wollen, indem jede Erklärung dieſer Wiſſenſchaft von der zu erklärenden Sache abhängig ſey, mit ihr einerley Schickſale theile, und mithin auch allen den Veränderungen unterworfen bleibe, die das Object derſelben treffen. — Andere werden hingegen ſagen: Es iſt unleugbar, daß es nicht eher eine richtige, vollſtändige und unveränderliche Erklärung der Philoſophie geben könne, als bis es eine wahre, allgemein und unveränderlich gültige Philoſophie giebt, indem der Inhalt jener Erklärung von dem Inhalte und der Beſchaffenheit dieſer Philoſophie abgezogen werden muß, und die letztere allererſt die Richtigkeit der erſtern verbürgen kann; So lange alſo die Philoſophie ſelbſt noch in keinen beharrlichen Zuſtand gebracht, und zu einer wahren Wiſſenſchaft erhoben worden iſt, ſo lange müſſen auch alle Erklärungen derſelben ſchwankend und veränderlich bleiben.

Wäre nun die erſtere dieſer Einwendungen gegen die Möglichkeit eines beſtimmten Begriffs der Philoſophie gültig, ſo würde folgen, daß es eben ſo viele Philoſophien gebe, als es leere Einbildungen giebt, welche die Menſchen in ſich erzeugen können, und für eine Philoſophie zu halten Luſt haben; was doch wohl ſehr ungereimt ſeyn dürfte. Wäre aber die zweyte richtig; ſo würde man auf eine künftige vollſtändige Beſtimmung des Begriffs der Philoſophie vergeblich hoffen, indem ein philoſophiſches

Sy-

System, um als das allein wahre angenommen werden zu können, einen richtigen Begriff von der Philosophie schon voraussetzt, mit dem es verglichen und übereinstimmend befunden worden seyn muß, ehe es für das wahre System von irgend einem denkenden Kopfe gehalten werden kann. Inzwischen läßt sich auch noch aus andern Gründen klar darthun, daß die erstere dieser Einwendungen eben so falsch sey, als die letztere.

Alle Wissenschaften verdanken ihr Daseyn und ihre Ausbildung der Vernunft. Sie bilden sich nicht von selbst aus einem im menschlichen Gemüthe vorhandenen Keime, wie sich etwa die organisirten Körper aus einem befruchteten Keime von selbst entwickeln; sondern sie sind insgesammt Kunstwerke, deren Entstehung und Beschaffenheit ganz und gar von der Thätigkeit des Menschen abhängt. Auch sind die Wissenschaften keine Erzeugnisse eines blinden Zufalls und der von Ohngefehr entstandenen Einfälle des menschlichen Gemüths; vielmehr liegen ihnen allen bestimmte, auf die Natur des Menschen Beziehung habende Zwecke zum Grunde, und jede derselben macht ein nach besondern Absichten der Vernunft unternommenes Project aus. Was nun die Vernunft selbst ersonnen und erdacht hat, davon muß sie auch Rechenschaft geben können, denn sie muß doch wissen, was sie dabey beabsichtigte und dachte. Eben daher kann auch von jeder Wissenschaft eine deutliche, vollständige und zu allen Zeiten gültige Erklä-

rung gegeben werden, und zu dieser Erklärung wird man dadurch geführt, daß man den Absichten der Vernunft nachforscht, welche einer Wissenschaft zum Grunde liegen. Da nun überdieß eine Absicht der Ausführung derselben immer vorhergeht, und die Vernunft Entwürfe machen kann, deren Ausführbarkeit ihr noch unbekannt ist; so hängt die Möglichkeit und Richtigkeit der Erklärung einer Wissenschaft gar nicht von der Wirklichkeit derselben ab. Wenn daher auch in der Erkenntniß keines einzigen Menschen etwas enthalten wäre, noch auch jemals enthalten seyn könnte, was dem Begriffe einer gewissen Wissenschaft entspräche, so würde gleichwohl dieser Begriff nach seinen bestimmten und unveränderlichen Merkmahlen angegeben werden können.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Wissenschaft der Philosophie. Sie bezieht sich auf einen besondern Zweck der Vernunft, und die deutliche oder verworrene Erkenntniß dieses Zwecks hat alle Bearbeitungen der Philosophie veranlaßt, geleitet und ihnen ein bestimmtes Ziel ausgesteckt. Wenn wir also über den Zweck der Vernunft, welcher der Philosophie zum Grunde liegt, nachdenken, und die Beschaffenheit desselben aufsuchen; so erhalten wir eine richtige Einsicht von den Merkmahlen der Philosophie. Und obgleich diese Wissenschaft noch gar nicht vorhanden seyn, ja sogar zu denjenigen Entwürfen der Vernunft gehören sollte, die wegen des Mangels tauglicher und hinlänglich-

länglicher Mittel niemals ausgeführt werden könnten; so würden doch die ihr wesentlich zukommenden Merkmahle vollständig und bestimmt angegeben werden können. Sollte sich nun überdieß noch darthun lassen, daß die Ursachen, welche die Verschiedenheiten in der Erklärung der Philosophie hervorgebracht haben, nicht in der Vernunft selbst, sondern in der Denkungsart der Bearbeiter dieser Wissenschaft enthalten seyen; so würde um so weniger an der Möglichkeit eines bestimmten und feststehenden Begriffs der Philosophie gezweifelt werden können.

Der Philosophie liegen mehrere Zwecke der Vernunft zum Grunde. Einige dieser Zwecke hat sie mit andern Erkenntnissen gemein; einige kommen ihr ausschließlich zu, und enthalten den specifischen Unterschied derselben von jeder andern Wissenschaft. Wir wollen mit der Erörterung jener Zwecke den Anfang machen.

Diejenige Erkenntniß, welche Philosophie seyn soll, wird nicht durch die Sinne, oder durch Erfahrung gegeben, sondern durch die Selbstthätigkeit der Vernunft (worunter wir hier das Bestreben des Gemüths, sich der Nothwendigkeit seiner Erkenntnisse bewußt zu werden, verstehen) erzeugt, und muß den Bedürfnissen der Vernunft völlig angemessen, oder Wissenschaft, im eigentlichen

chen Sinne dieſes Wortes genommen, ſeyn. Durch die Zergliederung der Merkmahle einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß erhalten wir demnach auch Merkmahle, die der Philoſophie weſentlich zukommen.

Jede Wiſſenſchaft muß als ſolche, und nach der Idee davon, eine Erkenntniß ſeyn, die **apodiktiſche Gewißheit** hat, und deren Theile in einem **durch objektiv gültige Regeln beſtimmten Zuſammenhange** mit einander ſtehen.

Eine Erkenntniß hat apodiktiſche Gewißheit, wenn ſie vom Bewußtſeyn der Nothwendigkeit ihrer Wahrheit begleitet wird. Soll demnach die Philoſophie eine eigentliche Wiſſenſchaft ausmachen, ſo müſſen ihre Lehren ſo beſchaffen ſeyn, daß die Wahrheit des Gegentheils derſelben gar nicht weiter gedenkbar iſt. Beſonders gilt dieß von allen denjenigen Sätzen der Philoſophie, in welchen die letzten oder abſoluten Gründe des Bedingten, deren Erkenntniß den Hauptzweck der Philoſophie ausmacht, angegeben und beſtimmt werden. Denn da dieſe Sätze blos aus der Vernunft ſelbſt, und im mindeſten nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden können; bloße und von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft aber entweder etwas **wiſſen**, oder außerdem ſich alles Urtheilens enthalten muß: So giebt es ſo lange noch keine wiſſenſchaftliche und mithin auch gar keine Philoſophie, als jenen Sätzen die apodiktiſche Gewißheit fehlt.

Eine

Die Erkenntniß, welche apodiktiſche Gewißheit beſitzt, bleibt immer dieſelbe, und iſt keiner Veränderung fähig. Soll alſo die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ausmachen; ſo müſſen ihre Lehren und Behauptungen keiner Veränderung weiter unterworfen, ſondern über jeden Wechſel erhaben ſeyn, und zu aller Zeit gültig bleiben. Hiermit wollen wir jedoch nicht behauptet haben, daß die Philoſophie, nachdem ſie als Wiſſenſchaft gefunden und aufgeſtellt worden ſeyn ſollte, weiter gar keiner Verbeſſerung und Erweiterung fähig ſeyn könne. Denn dadurch, daß etwa die Einſicht des Inhalts und des Zuſammenhangs ihrer Lehren nach und nach mehrere Deutlichkeit erhielte, würde ſie ſelbſt nicht verändert werden. Beſonders aber kann die Erkenntniß von dem, was aus den Grund- und Lehr-Sätzen der Philoſophie folgt, des wiſſenſchaftlichen Charakters dieſer Sätze unbeſchadet, ſich beſtändig erweitern und an Umfang zunehmen, indem die Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit derſelben gar nicht von der Erkenntniß ihrer Folgen abhängt, und die Vernunft die Wahrheit eines Princips aufs vollkommenſte und deutlichſte einſehen kann, ohngeachtet ſie von dem, was aus demſelben folgt, nur noch eine ſehr eingeſchränkte Erkenntniß beſitzt. So macht die reine Mathematik vermöge der Beſchaffenheit ihrer Principien ſchon längſt auf den Nahmen einer Wiſſenſchaft gegründete Anſprüche, und man kann ihr dieſe Anſprüche, weder deßwegen, weil die Beweiſe mancher Lehrſätze in derſelben nach und

nach geschärft und deutlicher vorgetragen worden sind, noch auch deßwegen streitig machen, weil sie unaufhörlich fortrückt oder an Umfange zunimmt, und keinesweges eine geschlossene Erkenntniß ausmacht, sondern vielmehr einem Zirkel gleicht, dessen Mittelpunkt zwar unbeweglich fest steht, dessen Umkreis aber sich beständig erweitert.

Zur Erkenntniß, die Wissenschaft seyn soll, ist ferner ein durch objective Gründe bestimmter Zusammenhang ihrer Theile erforderlich. Es thut nämlich der Vernunft noch lange nicht Genüge, daß Erkenntnisse von allem Widerspruche frey sind, und neben einander bestehen können; sondern aller Willkühr und Zufälligkeit feind strebt sie unaufhörlich darnach, den Erkenntnissen, die ihr entweder bloß durch eigene Anstrengung, oder vermittelst der übrigen Gemüthskräfte zu Theil geworden sind, Zusammenhang und Einheit zu geben.

Mannigfaltige Erkenntnisse besitzen dann die zu einer Wissenschaft nöthige Einheit, wenn sie nach der Idee von einem Ganzen, welche die Zahl der Theile derselben, das Verhältniß des einen Theils zu den übrigen Theilen und zum Ganzen, endlich auch die Stelle bestimmt, den jeder Theil einnehmen muß, verbunden worden sind. Die vermittelst einer solchen Idee, welche sowohl nach den Regeln der Verbindung der Dinge in der Erfahrung, als auch nach den Regeln der Verbindung der Begriffe und Urtheile im Verstande entworfen worden seyn kann, vereinigte Erkennt-

kenntniß gleicht in der Anordnung ihrer Theile der Verknüpfung der Theile in einem thierischen Körper, bey welchem kein überflüßiger Theil, noch auch der Mangel eines zum Zweck des Thieres nöthigen Theils statt findet, und jeder Theil an dem seiner Bestimmung angemessenen Orte befindlich ist. Die allergrößte Vollendung der Verknüpfung mannigfaltiger Erkenntnisse ist aber die **systematische Einheit** derselben, welche darin besteht, daß Erkenntnisse in einem einzigen obersten Grundsatze (oder in einem einzigen Begriffe) zusammenhängen, und daraus sämmtlich, durch bloße Zergliederung seines Inhalts, abgeleitet werden können.

Es ist gar nicht zu leugnen, daß die Vernunft allererst durch diese systematische Einheit der Erkenntnisse vollkommen befriedigt wird. Daher ist sie auch derselben zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß es eben nicht nöthig ist, das Streben darnach noch zu verstärken, sondern in vielen Fällen sogar nützlicher seyn dürfte, dieses Streben zu mäßigen und ihr bey der Befriedigung desselben Vorsicht einzuschärfen; weil es sehr leicht darzu Anlaß geben kann, die Unterschiede, die an unsern Begriffen und Erkenntnissen vorkommen, gänzlich zu übersehen, und anstatt mit Realitäten sich zu beschäftigen, mit bloßen Begriffen und allgemeinen Urtheilen zu spielen.

Obgleich aber die systematische Einheit einer Erkenntniß, welche die Ordnung der Theile derselben absolut noth-

wendig macht, für die wesentlichen Zwecke und Bedürfnisse der Vernunft höchst wichtig ist; So kann man doch nicht sagen, daß diese Einheit bey derjenigen Erkenntniß, die Wissenschaft seyn soll, schlechterdings unentbehrlich sey. Denn es wird z. B. wohl Niemand der reinen Geometrie den Nahmen einer Wissenschaft streitig machen wollen, obgleich ihr die systematische Einheit gänzlich mangelt, und die verschiedenen Axiome derselben noch nicht auf ein einziges oberstes Axiom haben zurückgeführt werden können. Gesetzt also auch, daß die mannigfaltigen Erkenntnisse der Philosophie nicht in einer einzigen höchsten Erkenntniß, so jene insgesammt begründete und aus der sie alle abstammten, zusammenhingen, oder daß sich gar nichts entdecken ließe, wodurch die höchsten Gründe des Erkennens, Begehrens und Fühlens in einer nothwendigen Verwandschaft ständen und einander gleichartig wären; so würde doch schon dieses, daß die der Philosophie eigenthümlichen Erkenntnisse zu einem obersten Zwecke zusammenstimmten, und alle Arten der Zustände des menschlichen Gemüths beträfen, eine Einheit derselben begründen, vermöge der sie ein Ganzes ausmachten, dessen Idee die Zahl und das wechselseitige Verhältniß ihrer Theile bestimmte. Es ist schön und der Vernunft sehr willkommen, wenn alle Sätze und Lehren einer Wissenschaft aus einem einzigen höchsten Grundsatze abgeleitet werden können, oder gleich den Strahlen eines Zirkels von einem einzigen Puncte

au

ausgehen, und die Aufsuchung einer solchen ganz vollendeten Einheit in unserer Erkenntniß bezieht sich allerdings auf das Interesse der Vernunft: Nur behaupte man aber nicht, daß dasjenige, was eigentlich den Wissenschaften doch nur zur Zierde gereicht, zur Wirklichkeit derselben und zur Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Lehren schlechterdings unentbehrlich sey.

Was nun aber den specifischen Unterschied der Philosophie von jeder andern Wissenschaft anbetrifft; so beruhet derselbe gleichfalls auf einem besondern Bestreben unserer Vernunft, und die Natur dieses Bestrebens bestimmt den Inhalt derjenigen Untersuchungen, welche der Philosophie ausschließlich und sonst weiter keiner andern Wissenschaft zukommen.

Vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unsers Gemüths haben wir nähmlich ein Verlangen, zu allem, was nach unserer Einsicht nur bedingter Weise existirt, den letzten und unbedingten Grund, d. i. einen solchen aufzusuchen, in Ansehung dessen nicht nach einem andern Grunde, wovon er wieder abhängig wäre, weiter gefragt werden kann und darf. Durch die Befriedigung dieses Verlangens, dessen wir uns bald mehr, bald weniger deutlich bewußt sind, geschieht allererst der Vernunft, aus der es unmittelbar abstammt, eine Genüge, so daß ihr das Daseyn des Bedingten so lange noch räthselhaft und unbegreiflich bleibt, und sie ihre Nachforschungen über dessen Da-

seyn

seyn noch für unvollendet oder unbeendigt hält, als sie noch nicht einen höchsten absoluten Grund davon ausfindig gemacht hat.

Man muß aber dieses Bedürfniß unserer Vernunft, einen unbedingten und absoluten Grund des bedingter Weise Existirenden aufzusuchen, nicht mit einem andern Bedürfniß unserer geistigen Natur verwechseln, welches vielleicht wohl mit jenem aus einerley Quelle abstammen mag, aber dessen Befriedigung keineswegeꝛ auch die Befriedigung des erstern Bedürfnisses in sich schließt, sondern auf ein ganz anderes Ziel gerichtet ist, und zwar auf eine vollendete Einsicht der Bedingungen der Wahrheit unserer Urtheile.

Die Natur unsers Verstandes bringt es nähmlich mit sich, daß derselbe auf keine objectiv gültige (nicht blos problematische) Art über etwas urtheilen kann, ohne das Urtheil worauf zu stützen, und ohne allen Grund, er werde nun entweder deutlich eingesehen, oder nur dunkel geahndet, er sey ein wahrer, oder ein blos scheinbarer Grund, kann einem Subjecte weder ein positives, noch auch negatives Prädicat beygelegt werden. Denn da ein Gedanke die dadurch gedachte Sache nicht selbst ist, so muß außer der bloßen Möglichkeit desselben, die in der Abwesenheit eines Widerspruchs besteht, noch etwas gegeben seyn, wodurch er eine Beziehung auf das dadurch gedachte Object erhält. Ist nun der Grund eines solchen Urtheils noch unbekannt, und nicht schon mit dem Bewußtseyn des Urtheils gegeben,

so

ſo daß wir noch fragen dürfen, warum das Prädicat deſſelben dem Subjecte beyzulegen ſey; ſo ſuchen wir eine Erkenntniß auf, woraus die objective Gültigkeit des für ſich genommen noch ungewiſſen Urtheils abgeleitet werden kann, und erhalten durch dergleichen Ableitung einen Schluß, deſſen Vorderſätze die objective Gültigkeit oder Wahrheit des Schlußſatzes bedingen. Sind die Vorderſätze dieſes Schluſſes gleichfalls noch nicht gewiß; ſo müſſen ſie abermals durch einen Schluß begründet werden: Und die Prämiſſen dieſes Schluſſes bedürfen wiederum eines Beweiſes, wenn die Wahrheit derſelben auch ungewiß ſeyn ſollte. Auf dieſe Art ſteigt der Verſtand einem weſentlichen Bedürfniſſe gemäß, um zu objectiv gültigen Urtheilen gelangen zu können, vermittelſt lauter Schlüſſe, von Urtheilen, die für ſich genommen noch ungewiß ſind, zu ausgemachten Sätzen oder zu ſogenannten Principien empor, und wird allererſt durch ſolche Principien in den Stand geſetzt, auf eine aſſertoriſche Art über etwas urtheilen zu können.

Man würde ſich aber ſehr irren, wenn man glauben wollte, daß durch die Aufſuchung und Entdeckung der letzten und unbedingten Gründe objectiv gültiger Urtheile zugleich auch das der Philoſophie zum Grunde liegende Bedürfniß der Vernunft befriedigt würde. Der ſeinem Inhalte nach blos logiſche Grundſatz, daß jedes wahre Urtheil ſich auf eine unbedingt gültige Erkenntniß ſtützen müſſe, iſt vielmehr nur die allgemeine Regel, nach welcher

cher jeder Gebrauch des Verſtandes geleitet werden muß, wenn dadurch irgend eine vollendete und hinreichend begründete Einſicht der Wahrheit, ſie ſey philoſophiſchen Inhalts, oder nicht, erzeugt werden ſoll; und indem z. B. der Geometer die Demonſtration eines Lehrſatzes bis zu den Axiomen ſeiner Wiſſenſchaft fortführt, ſo hat er zwar eine in Anſehung ihrer Gründe vollendete Reihe von Urtheilen, noch gar nichts aber von dem aufgeſtellt, was zu dem eigenthümlichen Inhalte der Philoſophie gehört.

Um dieſen Inhalt genauer beſtimmen zu können, muß man eine unbedingte und in ſich ſelbſt vollendete Erkenntniß von der Erkenntniß des Unbedingten ſorgfältig unterſcheiden. Jene iſt in jeder wahren Wiſſenſchaft vorhanden, die nur dadurch eigentliche Wiſſenſchaft iſt, daß ſie vermöge der Principien, worauf ſie ſich ſtützt, eine unbedingte Erkenntniß ausmacht. Dieſe aber iſt das Eigenthum der Philoſophie, und bezieht ſich auf ein beſonderes Bedürfniß unſerer Vernunft, welches von ganz anderer Art, als dasjenige Bedürfniß iſt, vermöge deſſen wir unſern Urtheilen über Dinge außer dem Verſtande Gewißheit zu verſchaffen trachten. Die Vernunft will nämlich nicht blos die aſſertoriſchen Urtheile vollſtändig begründet, ſondern auch das bedingter Weiſe Exiſtirende durch die Angabe ſeiner höchſten Urſache erklärt wiſſen, und ihre Natur treibt ſie dazu an, den Urſachen des bedingten Daſeyns ſo lange nachzuforſchen, bis ſie eine Urſache deſſelben entdeckt

deckt hat, die für sich und durch sich selbst besteht, die von keiner andern Ursache abhängig ist, und das Daseyn des Bedingten vollständig begreiflich macht. Sie setzt hierbey voraus, theils daß von allem, was bedingter Weise existirt, auch eine unbedingte Ursache vorhanden seyn müsse, theils daß diese unbedingte Ursache sich wohl müsse ausfindig machen lassen. Dieses Verlangen unserer Vernunft nun, sich das Daseyn des bedingter Weise Existirenden durch die Ableitung von einer unbedingten Ursache begreiflich zu machen, hat alle Philosophie veranlaßt, und der menschliche Geist würde niemals auf philosophische Speculationen verfallen seyn, wenn ihn nicht jenes Verlangen angetrieben hätte, über das Gebieth des Bedingten hinauszugehen, und außer demselben einen Punct aufzusuchen, woran die ganze Kette der bedingten Dinge befestigt werden kann. Aus diesem Verlangen unserer Vernunft stammt auch das Interesse ab, das die Philosophie für den Menschen hat; und sollte jemahls in der menschlichen Vernunft das Bedürfniß, der Urquelle des Bedingten und Zufälligen nachzuforschen, verschwinden, so würde auch die Philosophie allen Reitz für die menschliche Wißbegierde verlieren. Durch dieses Verlangen unsrer Vernunft wird endlich das Ziel ausgesteckt, das wir in der Philosophie zu erreichen suchen müssen, oder derjenige Zweck dieser Wissenschaft bestimmt, auf den sich zuletzt der Inhalt aller Lehren und Untersuchungen in derselben entweder unmittel-

bar

bar oder mittelbar beziehen muß; und Philoſophie iſt nur inſoferne wirklich vorhanden, als eine Erkenntniß vorhanden iſt, die jenes Verlangen unſerer Vernunft vollſtändig befriedigt.

Es entſteht hierbey die Frage: Von welchen bedingten Dingen die Philoſophie die unbedingten Urſachen anzugeben habe? Die Anwort auf dieſe Frage iſt; daß eigentlich alles Bedingte, deſſen Exiſtenz für uns gewiß iſt, in der Philoſophie aus einer letzten und unbedingten Urſache begreiflich zu machen ſey. Denn da es zum Bedürfniß unſerer Vernunft gehört, zu der bedingten Exiſtenz eine unbedingte, als die höchſte Quelle von jener, aufzuſuchen, und die Philoſophie ein Befriedigungsmittel dieſes Bedürfniſſes ſeyn ſoll; ſo ſieht man leicht, daß letztere ihren Zwecken ſo lange noch nicht entſpricht, als im Umfange der exiſtirenden Dinge etwas vorhanden iſt, wovon ſie die letzte Urſache nachzuweiſen nicht vermag. Jede Unbegreiflichkeit in Anſehung der vorhandenen Dinge, die ein philoſophiſches Syſtem übrig läßt, macht daher daſſelbe auch unfähig, der Vernunft Genüge zu thun, und entfernt es von dem Ziele, auf deſſen Erreichung die der Philoſophie zum Grunde liegende Abſicht gerichtet ſeyn muß.

Faſſen wir nun dasjenige zuſammen, was durch die bisherigen Unterſuchungen über die Abſichten der Vernunft, worauf ſich die Philoſophie bezieht, dargethan worden iſt; ſo muß dieſe durch die Wiſſenſchaft der oberſten

und

und unbedingten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir Gewißheit haben, erklärt werden.

Was es aber auch immer mit der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie für eine Bewandniß haben möge; so ist doch unleugbar, daß die eben gegebene Erklärung derselben die wesentlichen Merkmahle dieser Wissenschaft mit Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit bestimme, und daher auch zum Probierstein dessen, was für Philosophie ausgegeben wird, gebraucht werden könne. Diese Erklärung ist nähmlich erstens so beschaffen, daß sie nur auf die Philosophie, und weiter auf keine andere wissenschaftliche Erkenntniß, besonders nicht auf Mathematik und Naturwissenschaft paßt, deren Unterschiede von der Philosophie vielmals verkannt worden sind. Denn jene beyden Wissenschaften sollen zwar eine unbedingte und in Ansehung ihrer Wahrheitsgründe vollendete Erkenntniß, aber keine Erkenntniß von etwas unbedingt Existirendem liefern, und man würde deren Gränzen überschreiten, wenn man in der Mathematik die absoluten Ursachen unserer Erkenntnisse von Größen, in der Physik hingegen die absoluten Ursachen des Daseyns der Körper und der Gesetze ihrer Veränderungen angeben wollte. Wir können zweytens auch Gewißheit haben, daß an der Wissenschaft der Philosophie niemahls andere Merkmahle werden ausfindig gemacht werden, als welche in der obigen Erklärung derselben angeführt worden sind. Denn

was

was auch immer für Veränderungen der Philosophie noch bevorstehen mögen, oder zu welchem Grade der Vollkommenheit sie noch künftig mag erhoben werden; so muß sie doch eine Wissenschaft der obersten und unbedingten Ursachen des bedingter Weise Existirenden seyn und bleiben. Weniger, als eine wissenschaftliche Erkenntniß dieser unbedingten Ursachen darf sie nicht enthalten, wenn sie anders eine Philosophie seyn soll. Noch mehr, als eine solche Erkenntniß, kann sie aber auch nicht gewähren. Mithin haben wir in der obigen Erklärung der Philosophie die unveränderlichen Merkmahle derselben angegeben. Drittens ist unsere Erklärung der Philosophie weiter keines Beweises bedürftig, denn sie ist lediglich aus der Absicht der Vernunft, die der Philosophie zum Grunde liegt, geschöpft, und enthält nichts anders, als die Bestandtheile dieser Absicht; man darf sie daher nur mit der Idee der Vernunft von der Philosophie zusammenhalten, um sich davon deutlich zu überzeugen, daß sie mit ihrem Objecte vollkommen übereinstimme und also wahr sey. Sie besitzt mithin alle zu einer schulgerechten Erklärung nöthige Eigenschaften; und man kann die Philosophie entweder nur als eine wissenschaftliche Erkenntniß der absolut ersten Bedingungen des bedingter Weise Existirenden denken, oder man hat gar keinen Begriff davon.

Ehe wir aber weiter gehen, muß wohl noch einer Einwendung gegen die eben aufgestellte Bestimmung der Merkmah-

mahle des Begriffs der Philosophie Erwähnung geschehen, die zu wichtig ist, als daß sie gänzlich mit Stillschweigen übergangen werden dürfte. "Ob es gleich wahr ist, — wird nähmlich mancher Anhänger des kritischen Idealismus sagen, — daß man ursprünglich in der Philosophie eine Erkenntniß der höchsten und unbedingten Gründe existirender Dinge beabsichtigte; So ist doch auch ganz unleugbar, und läßt sich aufs klärste darthun, daß der Zweck, den man ehemals durch die Philosophie erreichen wollte, ohne Ueberlegung gefaßt worden war, und daher auch schon längst als ganz unerreichbar hätte aufgegeben werden sollen. Allerdings kann zwar die Vernunft in ihren Nachforschungen über die Gründe des Vorhandenen nicht beym Bedingten stehen bleiben, und durch die Erkenntniß desselben keineswegs befriedigt werden. Wenn sie aber ihr ganzes Vermögen zu einer realen Erkenntniß genau untersucht; so wird sie auch gar bald inne, daß sie Nichts versteht und begreift, als so fern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, und in das Gebieth der Erfahrungen, in welchem alles bedingt ist, gehört. Wird sie daher durch Wißbegierde aufgefordert, das absolute und unbedingte Ganze aller Bedingungen zu fassen; so bleibt ihr nichts übrig, als von den Nachforschungen über die ersten Gründe der Dinge zu den Nachforschungen über die ersten Gründe ihrer Erkenntnisse und über die Gränzen des Gebrauchs ihres eigenen Vermögens überzugehen. Die ächte Philoso-

phie

phie hat also keinesweges die Absicht, unsere Erkenntniß bis über die Erfahrung hinaus zu dem, was unbedingter Weise vorhanden seyn mag, zu erweitern, und alle Bemühungen, unserer Erkenntniß durch die Philosophie eine solche Erweiterung zu verschaffen, sind bisher fruchtlos gewesen; ja werden es auch jederzeit bleiben, weil sie der Bestimmung und Natur unserer Erkenntnißkräfte widersprechen: Aber um den richtigen Gebrauch dieser Kräfte zu bestimmen, und dieselben vor jeder Verirrung in das Gebieth des Uebersinnlichen, wo uns durch die größte Anstrengung doch nur Täuschungen und Blendwerke zu Theil werden können, zu verwahren, dazu ist Philosophie mit aller ihrer Kunst und Scharfsinnigkeit erforderlich, und darin besteht auch der wahre und erreichbare Zweck derselben. Es hat daher mit der Philosophie, insofern sie eine wissenschaftliche Erkenntniß des Unbedingten seyn soll, gerade dieselbe Bewandniß, wie mit manchem andern Ziele der menschlichen Bestrebungen, in Ansehung dessen wir erst durch viele mißlungene Versuche, es zu erreichen, haben überzeugt werden müssen, daß es für unsere Kräfte zu weit ausgesteckt sey, als daß wir jemals zu demselben gelangen könnten. Mithin erklärt und bestimmt man nur ein Hirngespinst, wenn man von der Philosophie sagt, sie sey die Wissenschaft der obersten oder unbedingten Gründe aller existirenden Dinge; vielmehr soll die wahre Philosophie uns vor aller Beschäftigung mit diesem Hirngespinste, das die

menſchliche Vernunft lange genug getäuſcht und von dem richtigen Gebrauche ihres Vermögens abgehalten hat, verwahren, und diejenige Anwendungen unſerer Erkenntniß-kräfte, die der Natur derſelben angemeſſen ſind, beſtimmen.“ —

So ſehr es nun aber auch das Anſehen haben mag, als wenn in dieſer Einwendung ein ganz neuer Zweck der Philoſophie feſtgeſetzt würde; ſo läßt ſich doch leicht und hinlänglich darthun, daß der kritiſche Idealiſt entweder keine andere Abſicht bey ſeinem Philoſophiren habe, als die man in der Philoſophie von jeher gehabt hat, und von uns im Vorhergehenden angegeben worden iſt, nur aber dieſelbe durch andere Mittel zu erreichen ſuche, als durch welche man ſie ehemals ausführen zu können glaubte; oder daß er in ſeiner Wiſſenſchaft etwas ganz anderes, als Philoſophie treibe, und dieſe alſo ganz und gar nicht durch jene für die Vernunft entbehrlich mache.

Wir haben nähmlich in unſerer Angabe des Zwecks und der Merkmahle der Philoſophie nicht behauptet, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſolcher unbedingten Gründe ausmachen müſſe, die außer unſerm Gemüthe exiſtiren; ſondern nur überhaupt geſagt, daß ſie es mit der Erforſchung der unbedingten Gründe des Bedingten zu thun habe, darüber aber noch gar nichts beſtimmt, ob das Unbedingte und Abſolute, deſſen Erkenntniß den Inhalt der Philoſophie ausmacht, in uns oder außer uns befindlich ſeyn müſſe. Nun

ge-

gehört zu dem Bedingten, das in der Philosophie zu erklären ist, auch der ganze Inbegriff unserer Erkenntnisse, und die Frage: Welches die obersten Gründe des menschlichen Erkennens seyen? ist mithin eine Frage der Philosophie. Inwiefern also der kritische Idealismus die absoluten Gründe der menschlichen Erkenntniß von Dingen aufsucht, insofern treibt er gerade dasjenige Geschäft, worin nach unserer obigen Behauptung das Wesen des Philosophirens besteht. Was aber dieser Idealismus über die Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens bestimmt, das ist bloße Folgerung aus demjenigen, was er über die obersten Gründe und Bedingungen des Erkennens zu wissen glaubt, und gehört insoferne in die Philosophie, als es von Behauptungen abhängig ist, die wahrhaft philosophischen Inhalts sind. — Sollte hingegen der kritische Idealismus gar nicht die Absicht haben, die obersten und absoluten Gründe unserer Erkenntniß von Dingen anzugeben; So würde er das Verlangen unserer Vernunft, das Daseyn des Bedingten aus dem Unbedingten zu begreifen, nicht befriedigen, und daher auch den Nahmen und die Würde der Philosophie sich nicht zueignen können, sondern wenn er auch alles leistete, was er zu leisten verspricht, doch nur eine wissenschaftliche Physik der menschlichen Erkenntnißkräfte liefern. Und da nun einmahl die Natur unsere Vernunft mit dem unvertilgbaren Bestreben versehen hat, der Urquelle alles Wirklichen nachzuforschen;

so

ſo iſt es ganz vergeblich, nachdem man ihre Wißbegierde in Anſehung der Gründe der menſchlichen Erkenntniß von Dingen rege gemacht hat, dieſe Wißbegierde mit einer ſolchen Phyſik, die nur auf bedingte Gründe unſrer Erkenntniß führt, abfertigen zu wollen; und es iſt unvermeidlich, daß denkende Köpfe, die das Bedürfniß der Vernunft genauer ins Auge gefaßt, und in einer ſolchen Phyſik einige Hinweiſungen auf Wahrheit entdeckt zu haben glauben, von derſelben blos Veranlaſſung nehmen, den abſoluten Gründen der menſchlichen Erkenntniß weiter nachzuforſchen, um dasjenige, was jene unvollendet gelaſſen hat, dem Bedürfniſſe der Vernunft gemäß gänzlich zu beendigen.

Doch wir werden in der Folge von dem Zwecke des tranſſcendentalen Idealismus noch ausführlicher handeln, und alsdann finden, daß er allerdings auch auf die Entdeckung der unbedingten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden ausgeht, in der von ſeinem Urheber erhaltenen Form aber dieſe Entdeckung nicht auf theoretiſche Einſicht von den Dingen, ſondern auf die moraliſchen Bedürfniſſe des Menſchen geſtützt wiſſen will. Jetzt wollen wir nur noch die Aufmerkſamkeit auf einige in der obigen Erklärung der Philoſophie enthaltene Punkte ſchärfen.

Wenn der Zweck der Philoſophie hauptſächlich auf die Erkenntniß der unbedingten Urſachen des Bedingten gerichtet iſt; ſo muß man die der Philoſophie eigenthümlichen Urtheile von den zur Philoſophie gehörigen Ur-

theilen sorgfältig unterscheiden. Zu jenen gehören alle Urtheile, in welchen die letzten oder unbedingten Gründe von irgend einem Etwas angegeben werden, das bedingter Weise existirt. Sie machen das wahre Eigenthum der Philosophie aus, und sind nur in dieser Wissenschaft einheimisch, in jeder andern aber fremd, oder überflüssig, wo nicht gar schädlich und den Zwecken derselben zuwider. Die zur Philosophie gehörigen Urtheile sind hingegen solche, in welchen die Eigenschaften von irgend einem bedingten Etwas, das durch die Philosophie erklärt und begreiflich gemacht werden soll, angegeben werden. Sie machen die Materialien aus, welche in der Philosophie, dem eigenthümlichen Zwecke derselben gemäß, bearbeitet werden müssen, und kommen auch in andern Wissenschaften vor, werden aber in diesen mehrentheils zu ganz andern Absichten gebraucht, als in jener. So sind z. B. die Urtheile, daß die Lehren der reinen Geometrie insgesammt apodiktische Gewißheit haben und daß es Gesetze giebt, nach welchen die Veränderungen in der Sinnenwelt bestimmt werden, lauter zur Philosophie gehörige Sätze. Dasselbe gilt auch von den Nominal-Erklärungen des Raums, der Substanzialität, Causalität, der sittlichen Güte freyer Handlungen, des Rechts, der Schönheit und von allen Sätzen, die irgend eine sogenannte Thatsache des Bewußtseyns ausdrücken. Die Urtheile hingegen, in welchen der oberste Grund der Gewißheit der Geometrie, der Gesetze der Natur,

tur, und unſerer Begriffe vom Raum, von der Subſtanzialität, Cauſalität, ſittlichen Güte, vom Recht, von der Schönheit, und von andern Thatſachen unſers Bewußtſeyns angegeben und beſtimmt wird, ſind Sätze, die der Philoſophie eigenthümlich angehören. Denn ſie haben auf den beſondern Zweck dieſer Wiſſenſchaft Beziehung.

In Anſehung desjenigen nun, was in der Philoſophie durch die Angabe ſeiner oberſten Urſache erklärt und begreiflich gemacht werden ſoll, iſt ganz vorzüglich darauf zu ſehen, daß die Exiſtenz deſſelben, ſo wie auch die Exiſtenz aller der Eigenſchaften und Beſtimmungen, die ihm beygelegt werden, nicht problematiſch, ſondern ganz gewiß ſey. Denn ſonſt treibt man in dieſer Wiſſenſchaft ein leeres Spiel und ganz unnütze Arbeit. Wenn etwa Jemand die Beſchaffenheiten ſolcher Weſen, welche den Sonnenkörper bewohnen ſollen, aus einer abſoluten Urſache ableitete, die deren Daſeyn und Beſtimmung aufs vollkommenſte erklärte und begreiflich machte; ſo würde doch dergleichen Erklärung für nichts mehr, als für ein bloßes Hirngeſpinſt gehalten werden können, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil wir vom Daſeyn jener Weſen keine Gewißheit haben. Eben ſo verhält es ſich mit allen philoſophiſchen Erklärungen, die das betreffen, was ſeinem Daſeyn nach noch problematiſch iſt. Denn nur bey demjenigen, wovon wir ſchon überzeugt ſind, daß es exiſtire, entſteht in der Vernunft das Verlangen, einen oberſten und unbedingten Grund davon aufzuſuchen,

und alle philoſophiſche Speculationen müſſen daher den abſoluten Grund von etwas unleugbar Wirklichen angehen.

Der oberſte und unbedingte Grund aber, aus welchem in der Philoſophie das Bedingte begreiflich zu machen und abzuleiten iſt, muß, wenn dieſe Wiſſenſchaft der Vernunft Genüge thun, und in ihr Ueberzeugung und Einſicht (nicht bloße Vermuthungen, womit der Vernunft gar nicht gedient iſt) hervorbringen ſoll, ſo beſchaffen ſeyn, daß daraus die Beſtimmungen des Bedingten als nothwendig erkannt werden. Jedes Gegründete iſt nähmlich nur in ſo fern aus dem Grunde begreiflich, als der Zuſammenhang des Gegründeten mit dem Grunde eingeſehen worden iſt, und dieſer Zuſammenhang muß, als ſolcher, eine nothwendige Verbindung jenes mit dieſem ausmachen. Man darf es alſo in der Philoſophie nicht dabey bewenden laſſen, daß man irgend etwas, ſo als unbedingt gedacht wird, angiebt, und an die Spitze des Bedingten ſtellt; denn dies macht das Bedingte bey weiten nicht begreiflich. Vielmehr muß das Unbedingte, woraus in der Philoſophie das Bedingte erklärt und abgeleitet wird, ſo beſchaffen ſeyn, daß durch die Setzung deſſelben zugleich auch alle Beſtimmungen des Bedingten geſetzt und als nothwendig erkannt werden; und man hat daher von dem, was zum weſentlichen Zwecke der Philoſophie gehört, noch gar nichts geleiſtet, wenn man in ihr ein unbeſtimmtes und

gänzlich unbestimmbares Etwas als die oberste Quelle des Bedingten angiebt.

Zur Bestätigung der Richtigkeit unserer Erklärung der wissenschaftlichen Philosophie wird es sehr viel beytragen können, wenn wir noch die Ursachen aufsuchen, welche die Uneinigkeit erzeugt haben, die unter den Philosophen in Ansehung der Bestimmung der wesentlichen Merkmahle des Begriffs von ihrer Wissenschaft zu allen Zeiten statt gefunden hat. Sollten nähmlich diese Ursachen nicht in der ursprünglichen Idee der Vernunft von einer Philosophie, sondern in der subjectiven Denkungsart der Philosophen enthalten seyen; So würde daraus folgen, daß durch unsere obige Entwickelung der wesentlichen Merkmahle der Philosophie, in wie fern auf dieselbe eine solche subjective Denkart keinen Einfluß gehabt hat, die Zahl der veränderlichen, unsichern und deßhalb auch zur Prüfung der Systeme der Philosophie untauglichen Erklärungen dieser Wissenschaft, nicht noch unnützer Weise vermehrt worden sey. Von den subjectiven Ursachen der Uneinigkeit der Philosophen in der Bestimmung der Merkmahle der Philosophie wollen wir jedoch jetzt nur die erheblichsten anführen.

Allen Bestrebungen, eine gewisse Wissenschaft zu Stande zu bringen, liegt freylich jedesmal eine Idee von dieser Wissenschaft und von dem Zwecke derselben zum Grunde. Allein

dieſe Idee iſt oftmahls nur dunkel und verworren in dem Gemüthe desjenigen vorhanden, welcher derſelben gemäß gewiſſe Erkenntniſſe aufſucht und ordnet; und es iſt mehrentheils der Fall geweſen, daß die Vernunft nur erſt dann, nachdem ſie ſchon viele Verſuche angeſtellt hatte, die Idee einer Wiſſenſchaft zu realiſiren, zu dieſem Behufe ſchon mancherley Bauzeug geſammelt hatte und auf verſchiedene Art zu einem Ganzen zu verbinden bemüht geweſen war, die Merkmahle dieſer Idee mit Deutlichkeit gewahrnahm. Aus dieſem Umſtande läßt ſich leicht begreifen, warum gewiſſe Erkenntniſſe oft Jahrhunderte hindurch mit großem Eifer bearbeitet worden ſind, ohne daß ihre Bearbeiter ſich über den Inhalt, die Erforderniſſe und die Gränzen derſelben mit einander vereinigen konnten, und warum es insbeſondere ſo lange gedauert hat, ehe Erkenntniſſe ganz verſchiedener Art gehörig von einander unterſchieden wurden. Zu einer ſolchen Unterſcheidung wäre nähmlich eine ganz deutliche Idee von dem eigenthümlichen Zwecke jeder dieſer Erkenntniſſe erforderlich geweſen, und ſo lange eine ſolche Idee (die ſelten der erſten Bearbeitung einer Erkenntniß vorhergeht, ſondern mehrentheils erſt nach vielen Anſtrengungen, ſie zu Stande zu bringen, folgt) fehlte, ſo lange war auch die Vermiſchung verſchiedenartiger Erkenntniſſe unvermeidlich. — Mit der Idee der Philoſophie, hat es nun die nähmliche Bewandniß. Dieſe Idee hat zwar alles Philoſophiren veranlaßt und darauf einen fort=

forthaurenden Einfluß gehabt; aber die Philosophen irrten in der Bearbeitung ihrer Wissenschaft lange Zeit um die Idee davon herum, ohne die Merkmahle derselben deutlich zu kennen, und ohne das Ziel genau ins Auge gefaßt zu haben, nach welchem ihr Bestreben gerichtet war. Die Beschreibungen, welche die Philosophen von ihrer Wissenschaft gaben, konnten nun aber nicht wohl deutlicher und bestimmter seyn, als die Idee war, welche sie von dieser Wissenschaft besaßen. Es ist daher auch oftmahls der Fall, daß man aus den Lehren und Speculationen des Systems eines Philosophen den Endzweck des Systems weit deutlicher und richtiger kennen lernt, als aus der ausdrücklichen Erklärung, welche er von diesem Endzwecke gegeben hat; denn der Erklärung lag vielleicht ein Begriff zum Grunde, den er niemals im hellen Lichte erblickte, obgleich die Bearbeitung seines Systems dadurch geleitet wurde.

Die Uneinigkeit der Philosophen in der Bestimmung der Merkmahle und des Zwecks ihrer Wissenschaft wurde ferner durch die zum Theil unvermeidliche Verschiedenheit der Erkenntniß von dem Bedingten, davon in der Philosophie der oberste und absolute Grund angegeben werden soll, veranlaßt. Alle philosophische Speculationen müssen sich nähmlich auf Thatsachen beziehen, oder darauf ausgehen, den obersten Grund von einem Bedingten zu bestimmen, dessen Existenz gewiß ist. Die Erkenntniß desjenigen aber, was bedingter Weise existirt, war nicht bey allen Philoso-

phen

phen dieſelbe, und richtete ſich nach dem Umfange und nach der Genauigkeit der Beobachtungen, welche jeder derſelben über das Wirkliche angeſtellt hatte. Für den einen Philoſophen war daher ſeinen Beobachtungen über das Exiſtirende gemäß etwas Wirklichkeit und ſogenannte Thatſache der Erfahrung, was dergleichen für den andern nicht war; der eine hatte an dem Wirklichen Eigenthümlichkeiten kennen gelernt, die dem andern unbekannt geblieben waren; und jener ſuchte mithin auch durch ſein Syſtem etwas Anderes begreiflich zu machen und zu erklären, als dieſer. Wird nun etwa in den Erklärungen der Philoſophie auf die Thatſachen Rückſicht genommen, deren erſter und unbedingter Grund durch dieſe Wiſſenſchaft angegeben werden ſoll; ſo müſſen jene Erklärungen eben ſo ſehr von einander abweichen, als die Einſichten verſchieden ſind, welche die Bearbeiter der Philoſophie von den Beſchaffenheiten der wirklichen Dinge, die ſie begreiflich machen wollen, beſitzen. Wir werden in der Folge ſehen, wie ſehr zu allen Zeiten der Zweck der mancherley Verſuche, eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen, von dem Inhalte und dem Reichthume der Einſichten abhängig geweſen ſey, welche die Philoſophen von der Natur des Wirklichen beſaßen.

Dieſen beyden Gründen des Mangels der Uebereinſtimmung der Philoſophen in der Erklärung den Merkmahle ihrer Wiſſenſchaft, iſt noch ein dritter (und unläugbar wohl

wohl auch der wirksamste) Grund, nähmlich die Uneinigkeit dieser Philosophen in Ansehung dessen, was den ersten und unbedingten Grund des Bedingten ausmachen soll, beyzufügen. Die Erkenntniß dieses Urgrundes alles Bedingten ist der eigentliche Zweck der Philosophie, und sie hört erst dadurch auf, eine blos idealische Wissenschaft zu seyn, und tritt in die Reihe der wirklichen Erkenntnisse, daß sie uns die Einsicht eines solchen Urgrundes verschafft. Diese Einsicht ist nun nicht schon unmittelbar durch die Vernunft und mit derselben gegeben; sondern muß erst unter der Leitung und durch die Selbstthätigkeit der Vernunft erworben und zu Stande gebracht werden. Auf dieses selbstthätige Geschäft der Vernunft haben mancherley Dinge Einfluß gehabt, demselben sehr verschiedene Richtungen gegeben, oder die speculative Vernunft auf ganz verschiedene Behauptungen geführt, dadurch aber sowohl die Verschiedenheit der philosophischen Systeme, als auch die Verschiedenheit in den Bestimmungen des Zwecks dieser Systeme veranlaßt. Denn da die Philosophen bey der Erklärung ihrer Wissenschaft sich nicht blos damit begnügten, lediglich diejenigen Merkmahle derselben, die in der reinen und ursprünglichen Idee der Vernunft von einer Philosophie enthalten sind, anzugeben; sondern in dieser Erklärung auch der bestimmten Beschaffenheiten des Urgrundes alles Bedingten, das sie durch ihr Philosophiren wollten entdeckt haben, Erwähnung thaten, (welches allerdings

dings nöthig war, wenn die Philoſophie als eine bereits wirkliche Wiſſenſchaft beſchrieben werden ſollte): So mußten eben ſo viel verſchiedene und von einander gänzlich abweichende Beſtimmungen des Begriffs der Philoſophie entſtehen, als Syſteme dieſer Wiſſenſchaft entſtanden, oder Urgründe des Bedingten erdacht worden waren; und ſollten künftig noch neue Syſteme der Philoſophie erfunden werden, ſo würde dadurch zugleich die Zahl ſolcher Erklärungen der Philoſophie, deren Inhalt von der beſtimmten Beſchaffenheit des unbedingten Grundes alles Bedingten abgezogen worden iſt, vermehrt werden.

Es ging alſo ganz natürlich zu, daß die Erklärungen der Philoſophie eben ſo oft verändert wurden, als ſich die Einſicht, welche die Philoſophen von dem Zwecke ihrer Wiſſenſchaft beſaßen, oder der Begriff, den ſie ſich von dem Bedingten und von deſſen abſoluten Grunde machten, veränderte; Und wenn der Leſer der eben ertheilten Anweiſung gemäß die Urſachen einer jeden beſondern Definition dieſer Wiſſenſchaft aufſuchen will; ſo wird er leicht finden, warum von dem Philoſophen, der die Definition aufſtellte, ſeine Wiſſenſchaft gerade ſo gedacht wurde, wie es geſchehen iſt. Wenn daher Plato — um nur einige Erläuterungen dem bisher Geſagten beyzufügen — die Philoſophie für die Wiſſenſchaft desjenigen, was unveränderlich daſſelbe bleibt, ausgiebt *); ſo darf man, um

*) De republica L. VI. p. 69. ed. Bip.

um zu begreifen, wie dieser Philosoph zu einer solchen Erklärung der Philosophie gekommen sey, nur dieses in Erwägung ziehen, daß er unter dem Unveränderlichen und sich immer Gleichbleibenden die ewigen Ideen in der Gottheit verstand, in diesen Ideen aber die Urbilder zu allem Wirklichen, und die höchsten oder absoluten Gründe der Form und mancherley Bestimmungen dieses Wirklichen gefunden zu haben glaubte. Wenn hingegen der Urheber des kritischen Idealismus die wahre Philosophie auch manchmal wohl durch die wissenschaftliche Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft bestimmt*); so ist in dieser Bestimmung der Philosophie jenes Idealismus darauf Rücksicht genommen worden, daß er sich nicht gerade zu an die obiectiv wirklichen Dinge, um deren Daseyn und Eigenschaften aus einem absoluten Grunde abzuleiten, sondern vielmehr an die menschliche Erkenntniß von Dingen, die aus lauter Urtheilen bestehen soll, wendet, und von derselben die letzten erkennbaren Gründe in Begriffen, Principien und Gesetzen, die dem menschlichen Gemüthe a priori beywohnen, entdeckt zu haben glaubt, durch diese Entdeckung zugleich aber auch dieses gefunden haben will, daß allererst das moralische Bedürfniß des Menschen Anweisung auf den Glauben an eine oberste moralische Welturſache ertheile. Wenn endlich diejenigen, welche in der Wissenschaftslehre die einzig mögliche Philosophie verehren, das wis-

*) Kants vermischte Schriften, Band III. S. 346.

wissenschaftliche Philosophiren über Etwas darin bestehen lassen, daß man es schaffe, und vor den Augen des Geistes werden laße *); so ist diese Definition der Philosophie von dem Systeme der Wissenschaftslehre abgezogen worden, nach welchem eine reine, absolute und durch sich selbst anfangende Thätigkeit den obersten hinreichenden Grund alles für uns Menschen Wirklichen ausmacht, und diese Thätigkeit während der Ausübung ihrer schöpferischen Kraft von dem philosophischen Genie soll beobachtet werden können, so daß es alles Wirkliche in sich entstehen sieht.

Zweiter Abschnitt.

Von den Beschaffenheiten absoluter Grundsätze für die Philosophie.

Man hat in den neuern Zeiten viel über die Unentbehrlichkeit eines einzigen obersten Grundsatzes für die gesammte Philosophie gesagt, und auch mancherley Bemühungen angewendet, um einen solchen ausfindig zu machen. Nun ist es allerdings nicht zu leugnen, daß in der Philosophie, wenn sie ein systematisches Ganzes, das allen Forderungen der Vernunft an eine vollendete Erkenntniß Genüge thut,

*) Schellings erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 3. 6.

thut, seyn soll, ein einziger oberster und absoluter Grundsatz vorhanden seyn muß, in dem alle derselben eigenthümlichen Lehren zusammenhangen und aus dem jede dieser Lehren abgeleitet worden seyn muß. Sollte sie aber kein systematisches, sondern nur ein wissenschaftliches Ganzes seyn, so müßte sie mehrere absolute Grundsätze enthalten, von welchen die Wahrheit alles Uebrigen, was in ihr über die höchsten Gründe des bedingter Weise Existirenden behauptet wird, abhängig wäre. Auch besitzt wirklich jede speculative Philosophie entweder ein einziges oberstes Princip, oder mehrere solcher Principien, auf welche alle eigentlich philosophische Lehren in derselben zurückgeführt werden können. Da wir nun in der Folge die Principien mehrerer philosophischen Systeme zu untersuchen haben; so wird es von großem Nutzen seyn, wenn wir die positiven und negativen Beschaffenheiten, die ein Satz, der sich zu einem Princip in der Philosophie soll qualificiren können, haben muß, im Voraus in genauere Erwägung ziehen.

Ein Grundsatz oder Princip ist überhaupt genommen jeder Satz, durch den die Wahrheit anderer Sätze begründet wird. Man muß aber **relative** und **absolute Grundsätze** von einander unterscheiden. Jene sind solche, die in Beziehung auf andere Sätze als Principien gebraucht werden, ob sie gleich für sich genommen keine Grundsätze ausmachen, und in Ansehung ihrer Wahrheit eigentlich noch von höhern Gründen abhängig sind. So ist jeder Ober-

satz

ſatz in einem Schluſſe ein Princip für die Concluſion, oftmahls aber nur ein relatives Princip, in ſo fern er nähmlich, um für gültig und wahr gehalten zu werden, noch eines Beweiſes aus andern Erkenntniſſen bedarf. Ein abſoluter Grundſatz (ein Princip ſchlechthin) hingegen muß als ein Satz gedacht werden, der unmittelbar und blos durch ſich wahr iſt, d. h. deſſen Wahrheit durch den Satz ſchon ſelbſt (durch die Verbindung ſeiner Begriffe, wodurch er eben ein beſtimmter Satz iſt) gegeben iſt. Ein ſolcher Grundſatz bedarf daher, um für wahr gehalten zu werden, gar keiner Ableitung von irgend einem andern Satze, der ihm die Wahrheit erſt mittheilte, ſondern gleich der Sonne, die alles auf unſern Erdboden durch ihr Licht erleuchtet, und keines andern Lichtes bedarf, um ſichtbar zu ſeyn, giebt er allen Sätzen, die aus ihm folgen, Gewißheit, ohne in Anſehung ſeiner eigenen Gewißheit einer von ihm verſchiedenen Erkenntniß noch bedürftig zu ſeyn.

Wenn es aber auch in der menſchlichen Erkenntniß Sätze geben ſollte, die ſchlechthin durch ſich ſelbſt gewiß, und alſo von keiner andern Erkenntniß abhängig wären; ſo würden dergleichen Sätze dadurch, daß ſie ihre Gewißheit unmittelbar bey ſich führten, doch noch gar nicht auf den Vorzug, an der Spitze aller übrigen, der Philoſophie eigenthümlichen Sätze zu ſtehen, Anſprüche machen können. Jede Wiſſenſchaft hat nähmlich einen beſondern Inhalt, wodurch ſie ſich von allen übrigen wiſſenſchaftlichen Erkennt-

kenntniſſen unterſcheidet. Der Satz alſo, der das Princip einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, muß ſich auf den eigenthümlichen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft beziehen, und ihn begründen, denn ſonſt wäre er nicht ein Princip für dieſelbe. Nun unterſcheidet ſich die Philoſophie von allen übrigen Wiſſenſchaften dadurch, daß ſie die abſoluten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden nachzuweiſen hat; Mithin muß der Satz, der das oberſte Princip der geſammten Philoſophie oder eines Theils derſelben ſoll ſeyn können, ein ſolcher unmittelbar und für ſich ſelbſt gewiſſer Satz ſeyn, der die Erkenntniß der oberſten Gründe des bedingter Weiſe Exiſtirenden enthält und liefert. So wenig daher ein Grundſatz der Mathematik für ein Princip der Philoſophie gelten kann, weil er auf den weſentlichen Inhalt dieſer Wiſſenſchaft gar keine Beziehung hat; eben ſo wenig kann auch das ſogenannte Princip des Widerſpruchs, oder das Princip von der Unmöglichkeit der Vereinigung widerſprechender Begriffe in ein Urtheil, *) einen Grund-

*) Das Denken eines Widerſpruchs gehört an ſich genommen in das Reich des abſolut Unmöglichen, und wer ſich ſelbſt widerſpricht, hat gar nichts gedacht, ſondern nur Begriffe nach einander geſetzt, ohne ſie mit einander verbunden, oder ohne diejenige Thätigkeit des Verſtandes dabey ausgeübt zu haben, die ein Denken iſt, und die durch das Vorſtellen widerſprechender Merkmahle gehemmt und gänzlich aufgehoben wird. Es iſt daher nicht blos das Object eines Widerſpruchs unmöglich; ſondern dieſer iſt ſelbſt ſubjectiv, und als Verſtandesthätigkeit betrachtet, unmöglich.

Grundsatz der Philosophie ausmachen. Dieses letztere Princip druckt nähmlich zwar eine nothwendige Bedingung aller Sätze aus, und bestimmt das, was zur Form jedes Urtheils unentbehrlich ist; aber er hat auf die Sätze der Philosophie nicht mehr Beziehung, als auf die Sätze in den übrigen Wissenschaften, und sein Inhalt steht mit dem nothwendigen Inhalte eines Princips der Philosophie in keiner Verbindung. Er ist also nur ein Princip für die reine Logik, und begründet blos die dieser Wissenschaft eigenthümlichen Sätze.

Aus dem bisher Gesagten sieht man ferner auch leicht ein, warum ein Satz, der ein Factum andeutet, das an keine besondere (äußere oder innere) Erfahrung gebunden ist, sondern vielmehr alle Erfahrung begleiten soll, und mit dem neuerlich mancher sein Glück in der Aufsuchung eines obersten Princips für die gesammte Philosophie hat machen wollen, kein höchster Grundsatz für diese Wissenschaft seyn könne. Denn nicht zu gedenken, daß ein solcher Satz sich auf Erfahrung und Beobachtung stützen würde, und also nicht durch sich selbst unwandelbar und apodiktisch gewiß seyn könnte, was doch zum obersten Grundsatze einer wissenschaftlichen Philosophie nöthig ist; so könnte ihm auch schon deshalb nicht die Auctorität eines höchsten Princips der Philosophie beygelegt werden, weil er eine Thatsache der Erfahrung betrifft, eine jede solcher Thatsachen aber, als etwas Bedingtes, in dieser Wissenschaft erst aus

ihren

ihren absoluten Gründen abgeleitet und erklärt werden muß. Daß er aber etwa auf die Entdeckung der höchsten Gründe aller Thatsachen der Erfahrung eine vorgeblich ganz sichere Anleitung giebt, und den Verstand auf diese Gründe führt, das macht ihn noch lange nicht zum obersten Princip der gesammten Philosophie tauglich, sondern das Ansehen eines solchen Princips würde alsdann doch nur dem Satze zukommen, welcher dergleichen Gründe angiebt.

Endlich erhält man auch dadurch nicht ein zur wissenschaftlichen Philosophie taugliches Princip, daß man einen an sich genommen blos gedenkbaren Satz, der etwas über einen unbedingten Grund des Bedingten aussagt, voraussetzt, und dieses Grundes sich bey der Erklärung des Bedingten bedient. Zwar sind wohl alle Principien, welche bisher in der Philosophie aufgestellt wurden, durch dieses Verfahren gefunden worden. Man dachte sich nähmlich irgend etwas Unbedingtes, und versuchte, ob sich daraus das bedingter Weise Existirende, das man kannte, vollständig begreiflich machen lasse. Glaubte man nun gefunden zu haben, daß die Eigenschaften des hypothetisch vorausgesetzten Unbedingten zur Erklärung des Bedingten hinreichend wären, so hielt man dieß für einen sichern Beweis, daß dieses Unbedingte die in der Philosophie gesuchte Urquelle alles bedingter Weise Wirklichen seyn müsse. Allein ein solches Verfahren liefert nicht die zu einer wissenschaftlichen Philosophie unentbehrliche apodiktische Gewiß-

heit der Erkenntniß des Urgrundes alles Vorhandenen. Denn die Wahrheit eines Satzes, in welchem das Unbedingte, das allem Bedingten zum Grunde liegen soll, blos als Gedenkbar angegeben wird, stützt sich auf die Wahrheit der Folgerungen, die daraus gezogen werden können. Nun muß freylich ein Satz, dessen Folgen insgesammt wahr sind, auch wahr seyn, weil er in allen diesen Folgen mit enthalten ist. Aber dafür kann Niemand einstehen, daß er alles, was aus einem Satze folgt, eingesehen habe: Denn wenn auch ein Mensch außer einer gewissen Summe von Urtheilen aus einem Satze nichts weiter abzuleiten vermag, so kann doch wohl ein anderer noch mehrere Urtheile daraus folgern. Und wenn auch Jemand alles ihm bekannte Bedingte aus einem Unbedingten erklären könnte; so ist er doch keinen Augenblick dafür sicher, daß er nicht selbst noch etwas entdecken werde, zu dessen Erklärung die Eigenschaften des Unbedingten, was das Daseyn anderer Dinge vollständig begreiflich macht, bey weiten nicht hinreicht. Mit einem Worte: Ein Satz, der für sich genommen nur problematisch ist, erhält durch die Wahrheit seiner Folgen keine apodiktische Gewißheit und qualificirt sich eben deßwegen auch nicht zu einem Princip in der Philosophie.

Dritter Abschnitt.

Von dem Zwecke der theoretischen Philosophie.

Wir haben bereits in der Erörterung der wesentlichen Merkmahle einer wissenschaftlichen Philosophie bemerkt, daß die Existenz desjenigen, wovon in dieser Wissenschaft der oberste oder unbedingte Grund anzugeben ist, gewiß seyn müsse, nicht aber noch problematisch seyn dürfe. Nun hat die Existenz desjenigen, was im Umfange unsers Bewußtseyns als vorhanden gegeben ist, ganz unläugbare Gewißheit. Denn da es im Bewußtseyn gegenwärtig ist, so können wir dessen Existenz eben so wenig bezweifeln, als das Bewußtseyn selbst; das Bewußtseyn aber bezweifeln zu wollen ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewußtseyn nicht statt finden kann, sich selbst vernichten, mithin Nichts seyn würde. Nun nennt man dasjenige, was in und mit dem Bewußtseyn gegeben ist, eine Thatsache des Bewußtseyns. Folglich sind die Thatsachen des Bewußtseyns das unläugbar Wirkliche, worauf sich alle philosophische Speculationen beziehen müssen, und was durch diese Speculationen zu erklären oder begreiflich zu machen ist. *)

*) Ob man vermittelst bloßer Schlüsse auf die Erkenntniß der Existenz von Etwas mit Sicherheit geleitet werde, mag hier noch unentschieden bleiben. So viel ist aber wohl unläugbar, daß noch kein Mensch ursprünglich durch bloße Schlüsse auf die Erkenntniß der Existenz von Etwas geführt worden ist. Diese Erkenntniß fängt vielmehr allemahl mit den Zeugnissen des Bewußtseyns an.

An den Thatsachen unseres Bewußtseyns kommen wichtige Unterschiede vor, und so weit wir bis jetzt diese Unterschiede erforscht und kennen gelernt haben, sind jene Thatsachen entweder **Erkenntnisse von Objecten**, oder **Aeußerungen des Wollens**, oder **Gefühle der Lust und Unlust**, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören. Obgleich aber diese Thatsachen in mancherley Verbindungen mit einander stehen; so können sie doch nicht, so weit unsere Einsicht von denselben reicht, auf eine einzige Klasse zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden, sondern sind durch bleibende Merkmahle wesentlich von einander verschieden. Auf diese Verschiedenheit an den Thatsachen unsers Bewußtseyns gründet sich nun die Eintheilung der Philosophie in die theoretische, praktische, und in die Philosophie über die Gefühle, welche letztere, in wie fern sie die Gefühle des Schönen und Erhabenen betrift, seit Baumgartens Zeiten unter den Deutschen den Nahmen der Aesthetik erhalten hat.

An den Thatsachen des Bewußtseyns, die in eine der vorhin angegebenen drey Hauptklassen gehören, werden wieder mancherley allgemeine und bleibende Unterschiede angetroffen. Diese Unterschiede begründen die Unterabtheilungen jedes Haupttheils der Philosophie. Ferner kann dasjenige, was in den verschiedenen Theilen der Philosophie durch die Vernunft entdeckt und dargethan worden ist, gewissen Zwecken gemäß

mäß auf besondere Gattungen von Dingen angewendet werden. Man unterscheidet daher die reinen Theile der Philosophie von den angewandten *). Da die genauere Erörterung der eigen=

*) Die meisten Leser werden in der obigen Eintheilung der Philosophie zwey Doctrinen vermissen, die man ziemlich allgemein für Theile der Philosophie ausgiebt, nähmlich die Logik und empirische Psychologie, und nicht einmahl einen Platz für dieselben übrig gelassen finden. Nach meiner Einsicht aber ist die eine eben so wenig, als die andere ein Theil der Philosophie, und hat dafür nur vermöge des schwankenden und verworrenen Begriffs, den man von den Zwecken der Philosophie hatte, ausgegeben werden können. Denn was die Logik anbetrifft, so ist sie eine ganz für sich bestehende Wissenschaft, wofür sie auch schon von einigen Philosophen Griechenlands gehalten wurde, obgleich zu deren Aufstellung und Bearbeitung die Erfindung der speculativen theoretischen Philosophie, und besonders der Widerspruch dessen, was diese Philosophie, durch Begriffe und Schlüsse geleitet, über die Beschaffenheit der wirklichen Dinge lehrte, mit dem was über diese Beschaffenheit das Zeugniß der Erfahrung aussagt, die erste Veranlassung gegeben hat. Sie beschäfftigt sich nähmlich (in ihrem reinen Theile) lediglich mit den allgemeinen Regeln des Verstandesgebrauchs. Sie zergliedert das Geschäft des Denkens, und zeigt, was als ausschließende Bedingung zur Möglichkeit des Denkens erforderlich ist. Hierbey abstrahirt sie von allem Unterschiede der Objecte, welche gedacht werden; auch fragt sie nicht, weder nach dem Ursprunge der Begriffe, die wir beym Denken gebrauchen, ob er in uns selbst, oder außer uns enthalten sey (so wie der Geometer auch nicht in seiner Wissenschaft nach dem Ursprunge der Vorstellung vom Raume fragt), noch auch darnach, ob diesen Begriffen ein Object entspreche. Aber eben so wenig bekümmert sie sich auch um den obersten Grunde der Gesetze und Bedingungen unsers Denkens, sondern leitet diese Gesetze aus dem ab, was im Bewußtseyn des Denkens liegt, und mit demselben ge=

eigenthümlichen Zwecke der verschiedenen Theile der Philosophie zur Erreichung der Absicht, die dem gegenwärtigen Werke zum Grunde liegt, nichts beyträgt, so würde sie hier am unrechten Orte stehen. Mit Ausführlichkeit und Be-

gegeben ist. Daß wir denken (Begriffe eintheilen, mit einander verbinden und eine Verbindung von Begriffen aus einer andern ableiten) und daß die Form dieses Denkens nicht unserer Willkühr unterworfen sey, sondern durch unveränderliche Gesetze bestimmt werde, setzt sie als nach den Aussagen des Bewußtseyns gewiß voraus, ohne zu erforschen, welches wohl der höchste Grund der Wirklichkeit unsers Denkens und der Grund der Gültigkeit der Gesetze desselben sey, und sucht nur diese Gesetze zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben. Sie hat also eigentlich auf dasjenige Bedürfniß der Vernunft, auf dessen Befriedigung es hauptsächlich in der Philosophie abgesehen ist, nicht die allergeringste Beziehung, und ihre Lehren stehen auch mit der Philosophie nicht, in einer nähern Verbindung, als mit irgend einer andern Wissenschaft, sondern sind ein Inbegriff von Regeln für alle scientifische Bearbeitung unserer Erkenntnisse der Inhalt derselben mag nun philosophisch seyn, oder nicht. Und der Verschiedenheit ihrer Zwecke, ihres Inhalts und ihrer Quelle von dem Inhalte, dem Zwecke und der Quelle der Philosophie ist es auch zuzuschreiben, daß auf ihre Bearbeitung die Schicksale der mancherley Versuche, diese als Wissenschaft zu Stande zu bringen, niemals Einfluß gehabt haben, welches nicht möglich gewesen wäre, wenn sie als ein Theil der Philosophie mit den übrigen Theilen derselben einen und den nähmlichen obersten Zweck gemein hätte. — Die empirische Psychologie hingegen ist eine Lehre von der Mannigfaltigkeit und von den Gesetzen der Kräfte, die unserer Seele beywohnen, und bestimmt die Natur dieser Kräfte nur in so weit, als wir sie aus den ihnen zugeschriebenen Wirkungen kennen zu lernen im Stande sind. Welches der absolute Grund der Existenz und Beschaffenheiten der Kräfte unserer Seele sey, darnach wird in ihr eben so wenig gefragt, als

wie

Bestimmtheit müssen wir dagegen jetzt den Inhalt der Aufgabe darstellen, deren Auflösung das Thema der theoretischen Philosophie ausmacht.

Dieser Theil der Philosophie soll das Seyn der Dinge durch die Nachweisung der obersten Gründe desselben begreiflich machen. Für uns ist aber etwas nur in so fern vorhanden, als wir es erkennen. Die Frage: Von welcher Beschaffenheit ist unsere Erkenntniß der Existenz der Objecte? ist daher eine der wichtigsten Fragen in der theoretischen Philosophie, auf welche alle eigentlich philosophische Lehren dieser Wissenschaft Beziehung haben; und wir wollen dieselbe jetzt in so weit zu beantworten uns bemühen, als es für unsere Kritik der verschiedenen Systeme in der theoretischen Philosophie nöthig seyn dürfte.

Wird von aller Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß von Dingen abstrahirt, und nimmt man diese Erkenntniß blos nach den Eigenthümlichkeiten, mit denen sie bey uns ursprünglich und wirklich statt findet; so muß die unmittelbare (intuitive) Erkenntniß des Seyns der Dinge von der mittelbaren unterschieden werden.

Die

wie in der Physik nach dem obersten Grunde des Daseyns und der Kräfte der Körper gefragt wird. Sie liefert also wohl eine genauere Erkenntniß von etwas, das bedingter Weise existirt, und dessen Natur in der eigentlichen Philosophie aus einem obersten Grunde begreiflich gemacht werden soll; mit der Aufsuchung dieses Grundes aber soll und darf sie sich niemals befassen.

Die unmittelbare Erkenntniß ist eine solche, bey der, wenn sie statt findet, das erkannte Object dem erkennenden Ich selbst gegenwärtig ist, und jenes Object im Umfange des Bewußtseyns vorkommt, oder bey der das Bewußtseyn sich ohne Vermittelung durch etwas von dem Objecte Verschiedenes bis auf das Object erstreckt. Die mittelbare Erkenntniß ist hingegen eine solche, bey der allererst vermittelst einer vom Objecte verschiedenen Vorstellung die Erkenntniß des Objects statt findet, oder bey der das Bewußtseyn so zu sagen durch eine ihm gegenwärtige Vorstellung bis zur Existenz des Objects hingeleitet wird.

Der Zustand, in welchem sich unser erkennendes Ich während der unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge befindet, nennt man ein Anschauen oder Wahrnehmen. Daß nun aber dieser Zustand wirklich bey uns statt finde, und keine Erdichtung sey, kann unmöglich demonstrirt und aus Begriffen dargethan werden; sondern jeder meiner Leser muß ihn durch geschärfte Aufmerksamkeit auf dasjenige, was in seinem Bewußtseyn vorkommt, selbst finden, sonst würde er sich nie von dessen Natur eine Einsicht verschaffen und von der Wirklichkeit desselben überzeugen können. Diese Erinnerung ist hierbey um so nöthiger, weil ich, indem ich jetzt bey dem, was von mir von dem unmittelbaren Erkennen angeführt wird, mich der Schrift, die aus Zeichen der Worte besteht, welche Worte bloße Vorstellungen repräsentiren, bedienen muß, und also in dem Leser zunächst eine ganz andere

dere Erkenntnißart veranlasse, als wovon eigentlich die Rede seyn soll; so daß also dieser mich nimmermehr verstehen wird, wenn er nicht das, was ich davon sage, nur als eine bloße Anweisung behandelt, um dasjenige, womit ich ihn bekannter machen will, bey sich selbst zu entdecken und zu finden.

Während des Anschauens sind wir uns unsers Ich und des Objects, das angeschauet wird, bewußt, und zwar beyder in demselben ungetheilten Augenblicke, so daß das Selbstbewußtseyn nicht dem Bewußtseyn des Objects, und auch dieses nicht jenem vorhergeht.

Was wir anschauen, ist allemahl ein einzelnes bestimmtes Ding, und keine allgemeine Eigenschaft mehrerer Objecte. Nicht eine Ausdehnung, ein Thier, ein Triangel überhaupt, wird von uns wahrgenommen oder unmittelbar erkannt, sondern ein einzelner und bestimmter Körper, ein einzelnes und bestimmtes Thier, ein einzelner und bestimmter Triangel.

Das Object einer Anschauung heißt eine **Sache**, oder eine **Realität**; bey der Wirklichkeit aber, die wir den angeschauten Sachen beylegen, finden schlechterdings keine Grade statt, so daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit oder vom Seyn besäße, als die andere, sondern in Ansehung der Quantität des Seyns sind sie einander alle gleich.

Was wir an den unmittelbar erkannten Sachen antreffen, nennen wir die Eigenschaften oder Bestimmungen der-

ſelben. Dieſer Eigenſchaften, die zuſammengenommen die Sache ausmachen, ſind wir uns bald deutlicher, bald weniger deutlich bewußt, welches von der Stärke der Aufmerkſamkeit abhängt, die wir bey der unmittelbaren Erkenntniß auf die Auffaſſung des Objects derſelben verwenden. Desgleichen finden wir auch durch eine Vergleichung der wahrgenommenen Sachen in Anſehung ihrer Eigenſchaften, daß ſie manche dieſer Eigenſchaften mehr oder weniger mit einander gemein haben, in manchen Eigenſchaften aber von einander verſchieden ſind.

Wenn Sachen unmittelbar von uns erkannt und in der Sphäre des Bewußtſeyns als gegenwärtig angetroffen werden; ſo ſind wir uns nicht zugleich auch noch einer von den Sachen verſchiedenen Vorſtellung, vermittelſt welcher ſie erkannt würden, und die ſo zu ſagen zwiſchen dem anſchauenden Ich und dem angeſchauten Objecte befindlich wäre, bewußt. Von der Wahrheit dieſer Behauptung wird ſich der Leſer ſogleich überzeugen können, wenn er nur auf das, was beym Zuſtande des unmittelbaren Erkennens ſtatt findet, und in dieſem Erkennen liegt, einige Aufmerkſamkeit beweiſen will. Er ſehe einen Baum, einen Menſchen, ein Buch an, oder berühre mit den Spitzen ſeiner Finger die Oberfläche eines Körpers. So lange er jene Gegenſtände ſieht, oder dieſen Körper betaſtet, iſt er ſich keiner von denſelben verſchiedenen, aber darauf hinweiſenden Vorſtellungen bewußt. Die Gegenſtände ſind allein

und unmittelbar in seinem Bewußtseyn gegenwärtig und gegeben; und wenn er den Inhalt dieses Bewußtseyns auch auf das genaueste zergliedert, so wird er doch darin nimmermehr eine Vorstellung von etwas antreffen.

Das Object, dessen wir uns bey der unmittelbaren Erkenntniß bewußt sind, ist keine blos stärkere, lebendigere, mächtigere, festere und anhaltendere Vorstellung, als unserm Bewußtseyn vorschwebt, wenn die Phantasie leere Bilder dichtet. Auch unterscheidet sich jenes Object von diesen Bildern nicht etwa dadurch, daß es eine Vorstellung ist, die von einem dunkeln Gefühle der Beziehung derselben auf etwas von unserm Vorstellen Unabhängiges und für sich Wirkliches begleitet wird, wie einige behauptet haben: *) Sondern das Object, das bey der unmittelbaren Erkenntniß im Umfange des Bewußtseyns als gegenwärtig angetroffen wird, ist sowohl von den Vorstellungen, als auch von den Dichtungen der Phantasie specifisch verschieden, und wird im gesunden Zustande unsers Gemüths auch immer als davon verschieden anerkannt. Es ist durch und durch, und nicht blos durch eine größere Lebhaftigkeit und Stärke, oder durch ein dasselbe begleitendes Gefühl von Beziehungen, die ihm zukommen sollen, etwas Anderes, als Vorstellungen und Bilder der Phantasie sind: Und wenn

*) S. Humens Untersuchungen über den menschlichen Verstand Sect. V. S. 310. 311, nach der Londner Ausgabe seiner Essays and Treatises on several subjects vom Jahr 1758.

wenn man auch diesen Bildern den höchsten Grad der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit ertheilt, oder Beziehungen auf etwas davon Verschiedenes zu ihnen hinzudenkt; so erhalten sie doch nie, so lange anders das Gemüth des Menschen nicht zerrüttet ist, die Natur und Eigenthümlichkeit, die den unmittelbar gewahrgenommenen Gegenständen, als objectiv wirklichen Dingen, zukommen. Hiervon kann sich der Leser gleichfalls leicht überzeugen, wenn er nur irgend ein Bild der Phantasie ausmahlen, oder Vorstellungen so viel, wie möglich, verstärken, auf etwas, das dadurch abgebildet worden seyn soll, beziehen, und alsdann mit einem Gegenstande in der Wahrnehmung vergleichen will.

Ferner liegt in dem Anschauen eines Gegenstandes eben so wenig dieß, daß unser erkennendes Ich von Etwas afficirt, und dadurch zur Erkenntniß des Gegenstandes bestimmt worden sey, als wie es in diesem Anschauen enthalten ist, daß das erkennende Ich zu dem angeschauten Objecte etwas aus sich selbst Hergenommenes hinzugesetzt habe. Alles, was von einem Zustande der Paßion oder Affection, worin sich unser Gemüth während des Anschauens und Wahrnehmens der Gegenstände befinden soll, gesagt wird, desgleichen was man von der selbstthätigen Wirksamkeit des Gemüths, die es zugleich mit bey der Erkenntniß von Gegenständen ausüben soll, zu wissen vorgegeben hat, gründet sich einzig und allein auf Erklärungen, die man vom Entstehen unserer Erkenntnisse zu geben versuchte, und de-

ren Werth in dieſer Kritik der theoretiſchen Philoſophie künftig geprüft werden wird.

Indem wir eine Sache anſchauen oder wahrnehmen, ſind wir uns auch nicht des Anſchauens und Wahrnehmens als einer von dem angeſchauten Objecte verſchiedenen Modification an unſerm Ich bewußt, durch welche das Object allererſt zum Bewußtſeyn gelangte. Wir ſind uns nur unſers Ich, des davon verſchiedenen Objects und ihres Verhältniſſes zu einander im Anſchauen bewußt. Beyde verhalten ſich aber zu einander wie ein Relatum und Correlatum, davon jedes für ſich beſteht, ſeine abgeſonderte Exiſtenz hat, und deren Verhältniß zu einander wegfällt, ſo bald eins von beyden wegfällt. Wenn man aber ſogar das Object ſelbſt, ſo fern wir uns deſſen bewußt ſind, und das, was wir an ihm anſchauen, für eine Modification in und an dem erkennenden Subjecte ausgeben wollte; ſo wäre dieß eben ſo falſch und ungereimt, als wenn man das erkennende Subject für eine Modification an dem erkannten Objecte erklären wollte. Und weil eben bey der unmittelbaren Erkenntniß der Objecte dieſe zu unſerm Ich nicht im Verhältniſſe eines Accidens zum Subjecte ſtehen, ſondern ſich zu dem Ich verhalten, wie ſich ſelbſtſtändige Dinge, die mit einander verglichen werden, um ihr Verhältniß einzuſehen, zu einander verhalten; ſo urtheilen wir, daß die Objecte des Anſchauens da ſeyn würden, wenn unſer Ich auch nicht da wäre, und ſolche nicht anſchaute.

Denn

Denn für uns ist eigentlich nur dasjenige wirklich, was wir erkennen, und ob etwas dann noch existire, wenn wir es nicht erkennen, können wir zum wenigsten nicht wissen. Das Urtheil aber über die Fortdauer der Existenz der Dinge während dessen, daß wir uns ihrer nicht bewußt gewesen sind, wird noch durch das Wiedererkennen ehemals schon angeschauter Objecte, nachdem wir sie lange Zeit hindurch nicht wahrgenommen haben, bestätigt. Daß wir Anschauungen, Wahrnehmungen und Empfindungen dem Ich als Modificationen, die blos an ihm da sind, und mit ihm entstehen und auch untergehen, beylegen, gründet sich darauf, daß wir zu dem Ich in Rücksicht auf den Zustand der unmittelbaren Erkenntniß von Objecten eine ihm zugehörige Fähigkeit oder Kraft hinzudenken, durch welche es einer solchen Erkenntniß theilhaftig ist, und jedes wirkliche Anschauen von etwas für eine Aeußerung und Bestimmung dieser Kraft erklären. Mit einem Worte also: Beym Anschauen der Existenz der Gegenstände nimmt das anschauende Subject nicht blos und zunächst nur seine eigenen Zustände oder Bestimmungen wahr, die an ihm statt finden, und vermittelst welcher allererst die Gegenstände für ihn existirten; sondern es erkennt diese Gegenstände und deren Existenz unmittelbar, schlechthin und als etwas, das auf eine eben so vollkommne Art unabhängig von den Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist, als wie das erkennende Subject für sich besteht und ist.

Eben so falsch, wie das Vorgeben, daß wir beym Anschauen immer nur bloßer Modificationen unsers Ich uns bewußt seyen, ist auch die Behauptung, daß dieses Anschauen lediglich aus einer Erkenntniß von Eigenschaften und Bestimmungen bestehe, das Ding selbst aber, an dem die Bestimmungen statt fänden, oder der sogenannte Träger zu den Eigenschaften erst durch den Verstand hinzugedacht würde. Diese Behauptung, die sich theils auf die Meinung, daß das Ich im Anschauen von Etwas nur immer seinen eigenen subjectiven Zustand wahrnehme, theils auf die Verwechselung der unmittelbaren Erkenntniß mit der mittelbaren (durch Vorstellungen, welche als solche, immer als Eigenschaften auf ein Subject bezogen werden können) gründet, wird durch die Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Wahrnehmungen von Objecten vollkommen widerlegt. Wenn man vermittelst des Sinnes der Betastung, welcher über das Daseyn der von unserm Ich und von dessen subjectiven Zuständen unabhängigen Dinge die deutlichste und sicherste Belehrung liefert, etwas Undurchdringliches, Hartes oder Weiches, Glattes oder Rauhes, Dickes und mit einer bestimmten Gestalt Versehenes wahrnimmt; so erkennt man nicht bloße Eigenschaften, zu welchen das Subject fehlte, das sie trägt, hält und besitzt, und die auf dieses in der unmittelbaren Erkenntniß des Körpers mangelnde, nur durch den Verstand denkbare Subject bezogen würden: Sondern man fühlt etwas, das für sich besteht, das sich

so

so zu sagen durch und durch selbst trägt, das schlechthin und auf eine absolute Art existirt, nicht aber auf eine relative, als Bestimmung eines unbekannten Etwas, welches sich den Augen unsers Geistes bey dem Gefühle entzöge. Und ob wir gleich bey einem Körper vermöge der Dicke desselben ein Inwendiges annehmen, das wir nicht zugleich mit der Oberfläche desselben fühlen, und überall durch keinen Sinn unmittelbar wahrnehmen, wenn dem Körper die Durchsichtigkeit fehlt; so ist doch dieses noch unbekannte Inwendige keinesweges der Träger der vorgeblich aus lauter Accidenzen bestehenden und wahrgenommenen Oberfläche; sondern was die Oberfläche eines Körpers ausmacht und von uns unmittelbar erkannt wird, ist in der Wahrnehmung davon ganz und gar absolute Realität, die nichts voraussetzt, worauf sie sich bezöge, und wodurch sie allererst als Inbegriff von lauter Eigenschaften, die ohne ein Subject, welches sie trägt, nicht da seyn können, existirte. Allerdings ist aber die **Vorstellung des Körpers** ein Inbegriff von lauter Accidenzen, zu welchen in ihr kein Subject da ist, das solche trüge und hielte.

Zu den Irrthümern, welche in Ansehung der Beschaffenheit der unmittelbaren Erkenntniß verbreitet worden sind, und die vorzüglich aus den mancherley Versuchen herrühren, den Ursprung unserer Erkenntniß von Dingen zu erklären, gehört auch endlich noch das Vorgeben, daß das Anschauen von dem Vorstellen hauptsächlich durch

die

die Nothwendigkeit, eine Erkenntniß von Etwas zu haben, die jenes Anschauen begleiten, beym bloßen Vorstellen aber mangeln soll, unterschieden sey. Es ist wahr, wir können nicht willkührlich darüber gebiethen, was und wie wir es anschauen wollen, oder den Inhalt der Anschauung nach Belieben bestimmen, da hingegen wir das Entstehen, Vergehen und den Inhalt bloßer Vorstellungen nach unsern Absichten anordnen können. Allein nicht zu gedenken, daß die Nothwendigkeit eines Zustandes unsers Bewußtseyns niemahls gefühlt, sondern eigentlich nur aus dem Mißlingen der Versuche, ihn abzuändern, geschlossen wird; so kann auch jeder meiner Leser sogleich durch ein Experiment sich davon überzeugen, daß das Eigenthümliche des Anschauens keinesweges darin bestehe, daß uns dabey die Erkenntniß von Etwas wider unsern Willen aufgedrungen wird. Es steht nähmlich in der Macht des Menschen, jede Anschauung dadurch sogleich verschwinden zu lassen, daß er die Aufmerksamkeit von dem Objecte des Anschauens ab-, und auf etwas anderes hinlenkt. Wenn wir daher mit unserm Bewußtseyn bey abwesenden Dingen verweilen, so sehen wir bey offenen Augen von einer Menge von Gegenstände, die in unserm Gesichtskreise liegen, keinen einzigen, und fühlen auch nichts von dem, was unsern Körper berührt. Hingegen erhält oftmahls die Phantasie eine Wirksamkeit, vermöge welcher sie dem Bewußtseyn Bilder abwesender Dinge ganz wider unsern Willen vorhält; und

die durch die größte Anstrengung nicht vertilgt werden können, sondern nach jedem Versuche, sie aus dem Bewußtseyn zu entfernen, immer wieder kommen, bis sie endlich ohne alle Anstrengung von unserer Seite sich von selbst verlieren.

Was wir bisher von der unmittelbaren Erkenntniß existirender Dinge nach den reinen (durch keine Hypothese über die Möglichkeit der Erkenntniß von Objecten verfälschten) Aussprüchen des Bewußtseyns angeführt haben, wird dadurch noch an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir nun auch die Eigenthümlichkeiten der mittelbaren, oder der durch Vorstellungen vermittelten Erkenntniß, von welcher wir oben behaupteten, daß sie von der unmittelbaren specifisch verschieden sey, angeben.

Vorstellungen, als Mittel der Erkenntniß von Etwas, sind von den Objecten der unmittelbaren Erkenntniß hauptsächlich durch folgende Beschaffenheiten unterschieden. Erstens: Alle Vorstellungen, als solche, existiren nur als Accidenzen an einem erkenntnißfähigen Wesen. Wird daher unser denkendes Ich aufgehoben, so werden auch dessen Vorstellungen von Dingen aufgehoben; denn sie sind unabhängig von demselben ein Nichts. Zweitens: Alle Vorstellungen, als solche, beziehen sich auf Etwas, das dadurch dem Bewußtseyn vorgehalten oder vergegenwärtigt wird. Sie sind durch und durch Relationen, die auf etwas

was von ihnen Verschiedenes hinweisen, und nur kraft dieser Hinweisung etwas vorstellen. Dasjenige aber, was durch die Vorstellungen vorgestellt wird, kann entweder etwas außer unserer Vorstellungskraft Wirkliches, oder ein Nichts seyn. Im ersten Falle heißen sie reale oder objectiv-gültige, im zweyten leere Vorstellungen.*) Drittens: Jede Vorstellung, als solche, kann als Prädikat in irgend einem Urtheile gebraucht oder als Merkmahl auf eine andere Vorstellung bezogen werden, denn sie kann zum wenigsten von sich selbst prädicirt werden. Was also nicht als Prädikat in irgend einem Urtheile gebraucht werden kann, das kann auch keine Vorstellung ausmachen.

Dieser Angabe der wesentlichen Merkmahle der Vorstellungen wollen wir nur noch einige, für das richtige Auffassen des Unterschiedes der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniß hoffentlich nicht ganz überflüssige, Bemerkungen beyfügen.

Alles, was wir angeschauet haben, kann hinterher und nachdem das angeschaute Object nicht mehr dem Bewußtseyn gegenwärtig ist, vorgestellt werden. Aber

*) Es giebt Produkte der Phantasie, die auf Nichts von ihnen Verschiedenes als Zeichen desselben bezogen werden, und diese sollten daher auch nicht den Nahmen der Vorstellungen führen; Anschauungen können sie aber auch nicht genannt werden, denn was sie enthalten ist für die beurtheilende Vernunft lediglich und durchaus nur ein subjectiver Zustand der Phantasie.

nicht alles, was vorgestellt wird, kann auch angeschaut werden, und das Vorstellungsvermögen reicht viel weiter, als das Anschauungsvermögen. Wir können uns Gegenstände erdenken und vorstellen, die sich unmöglich anschauen lassen. Und das Nichtvorhandenseyn von Etwas (die Negation einer Realität) wird immer nur vorgestellt, nimmermehr aber angeschaut.

Da das Anschauen von dem Vorstellen specifisch verschieden ist, so kann jenes nicht aus diesem, und dieses nicht auch jenem, (als eine besondere Aeußerung desselben) abgeleitet werden. Es lassen sich auch erkenntnißfähige Wesen denken, die entweder, was sie erkennen, nur durch Anschauung erkennen, ohne sich etwas vorstellen zu können, oder die sich alles blos vorstellen, ohne etwas anschauen zu können.

Vorstellungen sind nur in so fern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen, und was dadurch vorgestellt wird, **vollkommen übereinstimmen**, oder nichts anders dem Bewußtseyn vorhalten, als was in dem Vorgestellten befindlich ist. Die Vorstellung von einem Menschen ist nur dann richtig und wahr, wenn sie nichts anders darstellt, als was in diesem Menschen da ist, und stellt sie etwas anders dar, so ist sie nicht mehr eine angemessene Vorstellung von demselben. Mit Recht kann man daher alle wahre Vorstellungen Bilder und Repräsentanten der Sachen nennen,

die

die dadurch vorgestellt werden. Die zur Richtigkeit der Vorstellungen nöthige Uebereinstimmung derselben mit dem dadurch Vorgestellten muß man jedoch sorgfältig sowohl von der logischen Uebereinstimmung der Begriffe (nach welcher der eine Begriff dem andern nicht widerspricht, sondern mit ihm verbunden werden kann), als auch von der Identität der Begriffe, (nach welcher ein Begriff mit dem andern völlig zusammentrifft) unterscheiden. Denn es ist ein ganz anderes Verhältniß, in welchem Begriffe, die sich durch den Verstand vereinigen lassen, zu einander, als in dem die wahren Vorstellungen zu ihren Objecten stehen. Eine völlige Identität zwischen der Vorstellung und dem dadurch vorgestellten existirenden Objecte, vermöge welcher die Bestimmungen jener mit den Bestimmungen dieser genau zusammenträfen, ist vollends ganz und gar unmöglich, weil beyde von einander specifisch verschieden sind, daher auch kein Vernünftiger in dem Besitze der Vorstellung von Etwas, dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen wird. Worin aber eigentlich das Positive der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren realen Objecten bestehe, läßt sich nicht weiter durch Worte angeben und beschreiben. Jeder meiner Leser muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen suchen, daß er es dann, wenn er sich desselben bewußt ist, beobachtet, und etwa zusieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorstellung, die er sich in der Abwesenheit einer Sache von

ihr

ihr machte, mit der Sache selbst, so bald sie von ihm angeschauet wird, findet, daß jene mit dieser vollkommen übereinstimmt, und solche genau darstellt. Uebrigens ist allerdings die Möglichkeit der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Sachen eines der größten Räthsel der menschlichen Natur, und in diesem Räthsel ist zugleich das Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen a priori, d. h. noch ehe wir diese Dinge angeschauet haben, enthalten. Im täglichen Leben nun setzen wir die Wirklichkeit einer solchen Uebereinstimmung beständig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringsten zu bekümmern. Die neuere Metaphysik hingegen enthält mehrere Versuche, diese Möglichkeit zu erforschen und zu ergründen, welche Versuche wir in der Folge ihrem Inhalte und Werthe nach genauer werden kennen lernen.

Da alles, was angeschauet worden ist, sich vorstellen läßt; so kann auch das Seyn der Gegenstände, nachdem wir sie nicht mehr als dem Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig anschauen, vorgestellt werden. Man muß jedoch die Vorstellung des logischen Seyns nicht mit der Vorstellung des realen oder objectiven Seyns, die ihrem Inhalte nach wesentlich von einander verschieden sind, verwechseln, und dieß kann nicht oft genug eingeschärft werden. Das logische Seyn ist nichts anders, als bloße Beziehung des einen Begriffs auf einen andern, wenn der Verstand die Begriffe mit einander verbindet; es macht

lediglich ein Product des Verſtandes aus und findet nur im Verſtande Statt, wenn er denkt: es kommt in jedem Urtheile vor, und wird darin durch die ſogenannte Copula angegeben. Die Vorſtellung des realen Seyns hingegen iſt zwar auch, wie jeder Begriff ein Prädicat, und kann als Prädicat in einem Urtheile gebraucht werden. Allein ſoll dieſe Vorſtellung dem Objecte, das dadurch vorgeſtellt wird, angemeſſen ſeyn; ſo darf ſie, was ſie vorſtellt, nicht als eine Eigenſchaft vorſtellen, die zu den übrigen Eigenſchaften eines Dinges noch hinzukäme, und die Zahl dieſer Eigenſchaften vermehrte, ſo daß dergleichen Eigenſchaften noch etwas reales wären, und übrig blieben, wenn von ihnen das Seyn getrennt würde: Sondern durch die Vorſtellung des realen Seyns wird etwas bezeichnet und ausgedruckt, das keine Beziehung zu etwas Andern ausmacht; das ſchlechthin, abſolute, in ſich und für ſich iſt; das eine gänzliche Unabhängigkeit von allem Vorſtellen und Denken hat, und durch dieſes Denken weder entſteht noch vergeht; das durch nichts getragen, erhalten und beſtimmt wird, ſondern alles ſelbſt trägt, erhält, und zu allen Beſtimmungen die Materie liefert. Hierin gleicht die Vorſtellung des Seyns der Vorſtellung der Subſtanz, mit der ſie auch eigentlich zuſammentrifft, und welche, ob ſie gleich als Vorſtellung ſelbſt nur ein Prädicat iſt, dennoch das Gegentheil aller Prädicate andeutet.

Das urſprüngliche Problem der theoretiſchen Philoſophie oder der Metaphyſik iſt nun eine vollſtändige Ergründung des realen Seyns der Dinge, oder eine Ableitung dieſes Seyns und alles deſſen, was darzu gehört, aus einem Urgrunde, um es dadurch begreiflich zu machen. Denn obgleich das Seyn von Dingen nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns ganz gewiß iſt; ſo befriedigt doch die Einſicht dieſer Gewißheit keinesweges die Vernunft, weil es ſich bey den exiſtirenden Dingen, die wir kennen, nicht von ſelbſt verſteht, daß ſie ſind, und daß ſie das ſind, was ſie ſind. Es wird alſo die Vernunft beym Anblick der exiſtirenden Dinge durch ſich ſelbſt zu der Frage getrieben: Warum dieſe Dinge ſind, und Warum ſie ſo beſchaffen ſind, wie wir ſie finden, und nicht vielmehr anders? Und in der Beantwortung dieſer Frage thut die Vernunft ſich niemahls Genüge, als bis ſie auf jedes Warum? ein Darum ausfindig gemacht hat, bey dem ſich kein Warum wieder anbringen läßt.

Wenden wir aber dasjenige, was oben von den Erfordernissen zu einer Philoſophie, als wahrer Wiſſenſchaft, geſagt worden iſt, auf die Metaphyſik an; ſo folgt, daß in derſelben erſtens den Dingen, die darin begreiflich gemacht werden ſollen, keine Art der Exiſtenz angedichtet werden dürfe, ſondern dasjenige Seyn derſelben, wovon wir Gewißheit haben, erklärt werden müſſe; daß zweytens alles, was bey den exiſtirenden Dingen am Seyn Antheil

hat,

hat, und zu den bleibenden oder veränderlichen Bestimmungen derselben gehört, begreiflich gemacht werden müsse; daß drittens ein solcher Urgrund alles objectiv Vorhandenen angegeben werden müsse, aus dem man das Seyn der Dinge und aller ihrer Bestimmungen als nothwendig erkennt; daß viertens die Erkenntniß des Urgrundes alles Seyns nicht Vermuthung und Wahrscheinlichkeit, sondern Wissenschaft seyn müsse.

Was wir bisher über den Zweck und die Bedingungen der theoretischen Philosophie angeführt haben, bezieht sich übrigens lediglich auf die ursprüngliche Idee der Vernunft von diesem Theile der Philosophie. Nach jener Idee geht die Vernunft in demselben auf eine Erweiterung ihrer Einsichten bis zu einem unbedingten Grunde alles bedingter Weise Existirenden aus, und könnte die Vernunft es bey der Wahrnehmung dessen, was nach den Aussprüchen des Bewußtseyns vorhanden ist, bewenden lassen, oder müßte sie bey den vorhandenen Dingen nicht noch nach einem hinreichenden Grunde von dem Daseyn und den Beschaffenheiten derselben fragen, so würde sie nimmermehr auf metaphysische Speculationen geführt worden seyn. Seitdem man aber angefangen hat, sowohl über das Mißlingen der mancherley Versuche, die Vernunft in Ansehung ihres Strebens nach einer Erkenntniß des unbedingten Grundes alles bedingter Weise Vorhandenen zu befriedigen, Untersuchungen

gen anzustellen, als auch die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse von Dingen zu einer Frage der theoretischen Philosophie zu erheben: So ist der ursprüngliche Zweck dieser Wissenschaft gar sehr verändert, und versucht worden, dieselbe in eine Weisheitslehre, d. h. in eine Lehre von dem allein sichern Gebrauche und von den Gränzen unserer Erkenntnißkräfte umzuschaffen. Was es nun aber auch immer mit den mancherley Bestimmungen des Ursprungs und der Gränzen unserer Erkenntniß von Dingen in der Metaphysik für eine Bewandniß haben mag, worüber diese Kritik der theoretischen Philosophie in der Folge Auskunft ertheilen wird; so ist doch so viel unläugbar, daß unsere Vernunft mit der Frage: Was sie selbst wohl wissen könne, und wie weit ihre Fähigkeit zu einer realen Erkenntniß reiche? sich nicht zuerst beschäftigt, sondern diese Frage erst dann aufwirft, wenn sie sich mehrmahls in ihrer Wißbegierde, die ursprünglich von keiner Gränze der für sie möglichen Erkenntniß etwas weiß, durch leere Blendwerke getäuscht findet. Da es aber unsere Absicht im gegenwärtigen Werke ist, der Vernunft in Ansehung aller bisherigen Bearbeitung der Metaphysik zu einer so viel wie möglich gründlichen Erkenntniß Anleitung zu ertheilen; so konnten wir in demselben auch nicht von einer Absicht bey dieser Wissenschaft ausgehen, zu dem die Verzweifelung an der Erreichbarkeit der eigentlichen Zwecke derselben allererst geführt hat, sondern mußten diesen letztern selbst aufsuchen,

und

und den in der Vernunft befindlichen Keim nachweisen, aus welchem er hervorgegangen ist.

Anhang.

Von der Ueberzeugung, dem Wissen und Glauben.

Aller Streit über philosophische Systeme betrifft die Wahrheit und Falschheit der Lehren derselben, und setzt nicht allein einen Unterschied zwischen wahrer und falscher Erkenntniß, sondern auch die Möglichkeit, diesen Unterschied zu entdecken, voraus. Da es nun in dem gegenwärtigen Werke unser vorzüglichster Zweck ist; die Ansprüche, welche die neuesten und wichtigsten Versuche, eine theoretische Philosophie zu begründen, auf Wahrheit und Gewißheit machen, der Prüfung zu unterwerfen, und dadurch wahre Einsicht und Ueberzeugung zu befördern; so wird es für die Erreichung dieses Zwecks sehr vortheilhaft seyn, wenn wir, ehe wir noch zur Ausführung desselben schreiten, einige Betrachtungen über die Verschiedenheiten und Bedingungen des Fürwahrhaltens anstellen.

Die **Ueberzeugung** ist ein gewisse Erkenntnisse begleitender Zustand unsers Bewußtseyns, den Jedermann kennt, weil er ihn hat, und den er haben muß, weil er sonst nicht würde leben und thätig seyn können; dessen Eigenthümlichkeit sich aber nicht wohl in einer schulgerechten Erklärung

angeben läßt, sondern vielmehr durch eine unmittelbare Auffassung dessen, was er enthält, kennen gelernt werden muß.

Dieser Zustand ist ganz und gar nicht von unserer Willkühr abhängig; wir können ihn nicht nach Belieben in uns entstehen, oder, wenn er statt findet, verschwinden machen. Er entzieht sich vielmehr unserer Herrschaft, und ist ein Zwang, in welchem sich unser Bewußtseyn befindet. Eben daher nennt man ihn auch ein Gefühl, durch welches Wort oftmahls überhaupt alle Zustände des Bewußtseyns angezeigt werden, welche sich der freyen Macht und Anordnung unsers Geistes entziehen. Ob aber gleich unser erkennendes Ich während der Ueberzeugung sich gebunden und unabänderlich bestimmt fühlt: So ist doch dieß kein lästiger und in den Augen der Vernunft uns entehrender Mangel von Freyheit oder Fähigkeit, uns selbst zu bestimmen; sondern vielmehr das Ziel, nach welchem diese Vernunft unabläßig strebt, und durch dessen Erreichung sie allererst der höchsten Würde, welcher sie als ein Erkenntnißvermögen fähig ist, und der Selbstbefriedigung, die sie sucht, theilhaftig wird.

Das Gegentheil der Ueberzeugung ist der Zustand des Zweifelns, in welchem dem Gemüthe das Bestimmtseyn zum Anerkennen und Fürwahrhalten fehlt. Dieser Zustand enthält aber doch auch selbst eine Ueberzeugung in sich; denn davon, daß man zweifelt, muß man eine überzeugende Ein-

sicht

ficht haben: Und wenn man Zweifel selbst wieder bezweifelte, so würden sie dadurch gänzlich aufgehoben, und aller Bedeutung für die Vernunft beraubt werden.

Die Ueberzeugung, welche bey der unmittelbaren Erkenntniß statt findet, ist aber von anderer Beschaffenheit, als diejenige, welche bey der mittelbaren, (bey der Erkenntniß durch Vorstellungen) vorkommt.

Die Ueberzeugung der erstern Art betrifft blos dasjenige, was im Umfange des Bewußtseyns selbst gegenwärtig sich befindet, und ist mit der Anschauung des Gegenstandes so innig verflochten, daß sie davon gar nicht getrennt werden kann. Indem ich etwas sehe, höre oder betaste, weiß ich, daß ich es wahrnehme, und daß es in dem Augenblicke, in welchem ich es wahrnehme, so für mich ist, wie ich es wahrnehme; ja ohne dieses Wissen könnte ich es gar nicht wahrnehmen. Das Wahrnehmen von Etwas ist mit dem Wissen, daß ich es wahrnehme, zugleich da; letzteres ist von dem ersten ganz unabtrennlich, und ich kann nicht etwa das Wahrnehmen erhalten und das Wissen dessen, was in der Wahrnehmung gegeben ist, aufheben. Sogar bey den uns wohlbekannten Täuschungen der Sinne können wir weder an der Gegenwart dessen, was darin enthalten ist, noch auch an der Beschaffenheit, womit es gegeben ist, im geringsten zweifeln, sondern nur denken, daß bey einer andern und richtigern Beschaffenheit unserer Sinne, oder unter andern Verhältnissen

des angeschauten Objects zu unsern Sinnen, dieses Object mit andern Beschaffenheiten versehen von uns erkannt werden würde.

Die Ueberzeugung hingegen, welche die mittelbare Erkenntniß begleitet, betrifft die Uebereinstimmung dieser Erkenntniß mit dem dadurch erkannten Objecte, und besteht in einer Bestimmung des Bewußtseyns, durch welche dergleichen Uebereinstimmung zu der mittelbaren Erkenntniß hinzugedacht wird. Da nun der Gedanke das Gedachte nicht selbst ist, so kann auch jenem seine Uebereinstimmung mit diesem nicht schlechthin und für sich selbst genommen angesehen werden; sondern um einem Gedanken Uebereinstimmung mit dem dadurch Gedachten beyzulegen, dazu sind Gründe erforderlich, die von dem Gedanken, als subjectiver Bestimmung des Verstandes genommen, verschieden seyn müssen. In wie fern nun einem Gedanken dergleichen Uebereinstimmung zukommt, in so fern ist er **wahr**.

Die Wahrheit ist gar keine Eigenschaft an den Objecten, worauf sich die mittelbare Erkenntniß bezieht, sondern lediglich eine Bestimmung dieser Erkenntniß, die ihr blos in Beziehung auf die dadurch erkannten Objecte zukommt. Die Objecte sind, was sie sind; unser Vorstellen derselben aber ist entweder wahr, wenn es mit den vorgestellten Objecten übereinstimmt, oder falsch, wenn es nicht damit übereinstimmt, und doch für übereinstimmend gehalten wird. Daher kann auch einer Aeußerung des Vorstel-

lungs-

lungsvermögens, wenn dieselbe blos für sich genommen, und dabey von aller Beziehung derselben auf etwas dadurch Vorgestelltes und von ihr Verschiedenes abstrahirt wird, weder Wahrheit noch Irrthum beygelegt werden, weil alsdann das Correlatum fehlt, in Beziehung auf welches allererst die Relationen der Wahrheit und der Falschheit an einer mittelbaren Erkenntniß statt finden. Wer sich also z. B. Vorstellungen von gewissen Wesen macht, diese Vorstellungen aber auf nichts von ihnen Verschiedenes, als Erkenntnisse desselben, bezieht; der hat darin weder sich eines Irrthums schuldig gemacht, noch auch Wahrheit erkannt.

Ob Dinge mit einander übereinstimmen, oder nicht, kann nur aus einer Vergleichung derselben abgenommen werden, und zu dieser Vergleichung ist erforderlich, daß eine Erkenntniß der Dinge für sich genommen statt finde; denn das Unerkannte kann nicht mit etwas Andern zusammengehalten werden. Die Einsicht der Uebereinstimmung eines Gedankens mit seinem Objecte setzt also auch eine Vergleichung beyder voraus, und ist eine solche Vergleichung unmöglich, so ist auch die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Objecte unerkennbar und ungewiß. Der Gedanke kündigt es nähmlich nicht schon durch seine innern Beschaffenheiten an, daß er mit dem dadurch Gedachten, was von ihm verschieden und außer ihm befindlich seyn muß, übereinstimme; sondern die Erkenntniß der Uebereinstim-

mung

mung beyder ist einzig und allein die Folge einer Reflexion über dieselben, wodurch der Gedanke als das Zeichen, mit dem dadurch Gedachten als das Bezeichnete, zusammengehalten und beyde einander entsprechend befunden worden sind. Diese Reflexion, und nur sie allein, liefert die Einsicht der Wahrheit eines Gedankens, und was auch immer gegen die Möglichkeit derselben eingewendet werden mag, so bleibt sie doch immer die unentbehrliche Bedingung der Erkenntniß der Wahrheit, aus deren Unmöglichkeit, wenn sie gehörig dargethan worden wäre, weiter nichts folgen würde, als daß die Einsicht der Wahrheit eines Gedankens alle unsere Kräfte übersteige, und daß das Denken, wenn es in Rücksicht auf Wahrheit beurtheilt wird, für ein bloßes Spiel mit Begriffen gehalten werden müsse.

Die Bedingungen der Wahrheit eines Gedankens müssen aber sorgfältig von den Bedingungen des Gedankens selbst, als einer bloßen Modification unsers Verstandes genommen, unterschieden werden. Unser Denken steht nähmlich unter Gesetzen, welche in der reinen Logik anzugeben sind, und kann allein diesen Gesetzen gemäß statt finden. Nun ist die Wahrheit eine relative Eigenschaft unserer Gedanken; folglich setzt die Wirklichkeit der Wahrheit auch die Wirklichkeit der Gedanken voraus, und gäbe es kein Denken, so gäbe es auch keine Wahrheit. Jede wahre Erkenntniß muß mithin auch den Gesetzen des Denkens angemessen seyn, weil sie sonst nicht einmahl ein Gedanke, und folglich auch nicht

wahr

wahr seyn könnte, denn dem Nichts kommen keine Eigenschaften zu. Nun hebt der Widerspruch in Begriffen alles Denken derselben auf; daher darf man nur darthun, daß ein Gedanke Widerspruch enthalte, und für den Verstand nichts sey, so fällt auch sogleich der Anspruch auf Wahrheit weg, der ihm etwa beygelegt worden seyn möchte. Vermöge dieser Unterscheidung der Bedingungen eines Gedankens, als Modification unsers Verstandes genommen, von den Bedingungen der Wahrheit des Gedankens, sieht man leicht ein, daß die Logik, welche nur von den Bedingungen der erstern Art handelt, wenn man sich genau ausdrucken will, auch nicht einmahl für einen negativen Probierstein der Wahrheit, der zum wenigsten Irrthümer zu entdecken behülflich sey, ausgegeben werden könne. Diese Wissenschaft bestimmt ihrer Natur nach gar nichts über die Wahrheit eines Gedankens, und liefert gar keine Data, woraus sich abnehmen ließe, daß etwas von irgend einem Gedanken Verschiedenes, ihm aber Entsprechendes da sey; sondern sie bestimmt nur das, was zur Möglichkeit eines Gedankens erforderlich ist, und mit dem, was außer dieser Möglichkeit liegt, also auch mit der Wahrheit und Falschheit des Gedankens, darf sie sich gar nicht befassen. Man kann sie also eigentlich auch nicht dazu gebrauchen, um Irrthümer in unserm Denken überhaupt, sondern nur um diejenigen Fehler in demselben zu entdecken, die eigentlich das Denken selbst aufheben und vernichten.

Die Ueberzeugung, welche die Wahrheit der mittelbaren Erkenntniß betrifft, ist, wie wir bereits angeführt haben, von Gründen abhängig, welche von dem Urtheile, woraus die mittelbare Erkenntniß besteht, verschieden seyn müssen. Die Beschaffenheit dieser Gründe bestimmt nun die Gradual-Unterschiede, welche an jener Ueberzeugung vorkommen können, und die allein an ihr, nicht aber an der die unmittelbare Erkenntniß begleitenden Ueberzeugung, welche überall dieselbe ist, Statt finden. Sind nähmlich die Gründe des Fürwahrhaltens einer mittelbaren Erkenntniß von der Art, daß sie ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit der Wahrheit oder der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Objecte derselben hervorbringen; so heißt das Fürwahrhalten ein apodiktisches Wissen. Bewirken sie hingegen dergleichen Bewußtseyn nicht; machen sie aber gleichwohl das Gemüth geneigter, der mittelbaren Erkenntniß eine Uebereinstimmung mit dem Objecte derselben beyzulegen, als abzusprechen; so heißt das dadurch hervorgebrachte Fürwahrhalten ein Glauben.

Wenn die Erkenntniß ein Wissen, im strengen Sinne dieses Wortes genommen, seyn soll; so muß sich davon gar nicht einmahl denken lassen, daß sie nicht mit ihrem Objecte übereinstimmen, oder falsch seyn könne. Es ist jedoch die Nothwendigkeit, welche der Uebereinstimmung eines Urtheils mit seinem Objecte zukommen soll, sorgfältig von derjenigen Nothwendigkeit zu unterscheiden,

welche

welche in Anſehung der logiſchen Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte im Urtheile ſelbſt Statt findet, und bey allen analytiſchen Urtheilen angetroffen wird. Denn durch die letztere Nothwendigkeit wird über die erſtere nicht das Geringſte beſtimmt, und bey den analytiſchen Urtheilen, wenn man ſich blos an das hält, was in ihnen gegeben iſt, weiß man nur, daß das Prädicat dem Subjecte beygelegt werden müſſe, nicht aber auch dieſes, daß das Urtheil ſich auf ein dadurch gedachtes Object beziehe und damit übereinſtimme, weil dieſe Uebereinſtimmung etwas ganz Anders iſt, als die Verbindung, in der im analytiſchen Urtheile das Prädikat mit dem Subjecte ſteht.

Der Glaube (oder die Wahrſcheinlichkeit einer mittelbaren Erkenntniß) entſteht durch die Beurtheilung eines Gegenſtandes in Anſehung deſſen, was wir nicht von ihm wiſſen, nach allgemeinen Regeln, die das Seyn und die objectiven Eigenſchaften der Dinge betreffen, und erfordert, wenn er auf eine der Vernunft gemäße Art Statt finden ſoll, theils ein Wiſſen davon, daß etwas Naturgeſetz ſey, theils ein partielles Wiſſen in Anſehung des Gegenſtandes, von dem etwas als wahrſcheinlich angenommen wird. Aus unſern Beobachtungen über die Natur ſammeln wir uns nähmlich Regeln, welche die Verbindung der Dinge und das Beyſammenſeyn ihrer Eigenſchaften betreffen, und nach dieſen Regeln legen wir den Objecten Eigenſchaften bey, die in keiner unmittelbaren Erkenntniß

derſelben gegeben ſind. Nachdem z. B. Newton die Beobachtung angeſtellt hatte, daß der Diamant die Lichtſtrahlen auf eben die Art bricht, wie Bernſtein, Kampfer und andere öhlichte Körper; ſo hielt er es für wahrſcheinlich, oder ſo glaubte er, daß der Diamant auch ein öhlichter Körper ſeyn werde. Dieſem Glauben lag bey ihm ein Wiſſen, erſtens von der Art und Weiſe, wie der Diamant die Lichtſtrahlen bricht, und zweytens davon zum Grunde, daß dieſe Brechung der Lichtſtrahlen gemeiniglich nur bey öhlichten Körpern angetroffen wird. Durch dieſes Wiſſen hielt er ſich nun für berechtiget, in Anſehung des Diamanten anzunehmen, daß derſelbe auch eine öhlichte Subſtanz ſey, ob er gleich dieſe Beſchaffenheit deſſelben noch nicht unmittelbar erkannt hatte. Insbeſondere braucht man aber das Wort Glaube von dem Zutrauen zu der Erklärung eines andern Menſchen über das, was er will wahrgenommen haben, oder was er in der Zukunft thun will, und auch dieſer Glaube ſetzt ein Wiſſen, ſowohl von der Aufrichtigkeit und Redlichkeit des andern Menſchen, deſſen Worten wir trauen, als auch von der phyſiſchen Möglichkeit deſſen, was er erzählt und verſpricht, voraus. Uebrigens finden bey dem Glauben in Anſehung der Stärke deſſelben viele Gradual-Unterſchiede ſtatt, da hingegen die Zuverläſſigkeit der Wahrheit einer Erkenntniß, welche zum Wiſſen gehört, dem Grade nach immer dieſelbe iſt, und nur in Anſehung der Fähigkeit, ſie aufzufaſſen,

Un-

Unterschiede zuläßt. Die Gradual = Unterschiede des Wahrscheinlichen werden aber sowohl durch die Menge, als auch durch das Gewicht der Gründe, die eine Erkenntniß wahrscheinlich machen, bestimmt. *)

*) Der niedrigste Grad des Fürwahrhaltens wird in unserer Sprache durch die Wörter Meinen und Vermuthen angedeutet. Gemeiniglich aber erklärt man das Meinen durch ein Fürwahrhalten, das blos auf subjectiven, lediglich aus der besondern Denkungsart dessen, der etwas meint, und nicht auf objectiven, von der Beschaffenheit der Sache, in Ansehung welcher man etwas als wahrscheinlich annimmt, hergenommenen Gründen beruht. Allein sobald Jemand einsieht, daß sein Fürwahrhalten sich lediglich auf subjective Gründe stützt, so muß er es aufgeben. Soll also das Meinen ein blos subjectiv begründetes Fürwahrhalten ausmachen; so kann es dergleichen nicht nach der Einsicht dessen, der da meint, sondern nur nach der Einsicht anderer Menschen seyn, die über das Fürwahrhalten jenes urtheilen, und dessen Werth bestimmen.

Zweyter Theil.

Darstellung der Systeme des realistischen und idealistischen Dogmatismus in der theoretischen Philosophie.

Einleitung.

Von den verschiedenen Arten des Dogmatismus in der theoretischen Philosophie.

Der Dogmatismus in der Philosophie besteht überhaupt genommen in der Behauptung, daß es eine wissenschaftliche Philosophie gebe. So sehr nähmlich auch immer die Dogmatiker in ihren Lehrsätzen und in den Beweisen derselben von einander abweichen mögen; so will doch jeder derselben im Besitz einer Erkenntniß der unbedingten Gründe des bedingter Weise Vorhandenen seyn, welche dem Bedürfnisse der menschlichen Vernunft, das Bedingte aus dem Unbedingten sich begreiflich zu machen, vollkommen

Ge-

Genüge thun soll. Und obgleich diese Erkenntniß nur selten für ein ganz vollendetes System der Philosophie, das bereits die Auflösung aller philosophischen Probleme enthielte, und keiner Erweiterung weiter fähig sey, von den Besitzern derselben ausgegeben wird; so soll sie doch die Fundamente zu einem solchen Systeme, oder die Principien in sich fassen, durch deren richtige und vollständige Anwendung sich alle in der Philosophie mögliche Fragen hinreichend beantworten lassen, und ein vollendetes Gebäude dieser Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann.

Nun ist das Unbedingte, wodurch allererst das Bedingte begreiflich wird, seinem für sich bestehenden Seyn nach nicht im Umfange unsers Bewußtseyns gegeben; sondern alles im Umfange dieses Bewußtseyns und nach dem Zeugnisse desselben Vorhandene existirt nur bedingter Weise, so daß sich dabey noch nach einem Grunde fragen läßt, und das Unbedingte können wir nur vermittelst eines Begriffs, den wir uns davon machen, denken. In wie fern nun der Dogmatiker von dem Unbedingten eine Erkenntniß zu besitzen vorgiebt, zu dieser Erkenntniß aber, wenn er anders nicht ein Schwärmer ist, der in unnennbaren Gefühlen das Unbedingte ergriffen haben will, nur vermittelst bloßer Begriffe und der Folgerungen aus Begriffen gelangt seyn kann; in so fern kann man auch das Wesen des Dogmatismus in der Philosophie durch das Vorgeben bestimmen, daß sich die menschliche Erkenntniß durch bloße

Be-

Begriffe und allgemeine Grundsätze bis zur Existenz der Dinge außer dem Umfange unsers Bewußtseyns mit völliger Sicherheit erweitern lasse.

Nach dieser Erklärung der dem Dogmatismus eigenthümlichen Denkart sind Dogmen solche Sätze, die über die außer aller Erfahrung befindlichen Gründe des zur Erfahrung Gehörigen etwas mit Gewißheit bestimmen. *)

In

*) Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft nimmt die Bestimmung des Wesens des Dogmatismus (den er mehrentheils nur auf theoretische Philosophie einschränkt) von einem Mangel der Vorsicht her, den sich die Dogmatiker bey der Aufbauung ihrer Systeme sollen haben zu Schulden kommen lassen, und der darin besteht, daß sie sich anmaßten, nach Begriffen und Grundsätzen, deren Ursprung und eigentliche Bestimmung sie nicht im geringsten erforscht hatten, über das Seyn und die Eigenschaften der außer aller Erfahrung befindlichen Dinge zu entscheiden. (Kritik der reinen Vernunft S. XXX, XXXV. und S. 7. nach der zweyten Auflage.) Nun kann man zwar die Dogmatiker keineswegs von diesem Fehler völlig frey sprechen. Allein soviel ist doch auch gewiß, daß nicht alle Dogmatiker im Gebrauche der Begriffe und Principien, vermittelst welcher sie die menschliche Erkenntniß über die Erfahrung hinaus erweitern wollten, blindlings verfahren sind, und jene Principien blos deßwegen als gültig angenommen haben, weil sich die Vernunft ihrer schon lange Zeit hindurch bedient hatte. Es ist mithin der Mangel der Untersuchungen über den Ursprung und gültigen Gebrauch der Principien, worauf man die der Philosophie eigenthümlichen Lehrsätze gegründet hat, kein allgemeines Merkmahl des Dogmatismus, sondern nur etwas dem selbi-

sen

In der theoretiſchen Philoſophie ſoll nun die reale Möglichkeit der Sachen, welche nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns da ſind, und die für uns exiſtirende Welt ausmachen, oder der unbedingte Grund des Seyns dieſer Sachen und ihrer Eigenſchaften angegeben werden, wie wir im dritten Abſchnitte des vorhergehenden Theils geſehen haben. Man kann demnach von dem Dogmatismus in der Metaphyſik ſagen, er beſtehe in der Behauptung, daß eine Wiſſenſchaft von den unbedingten Gründen der Exiſtenz der Dinge, zum wenigſten ihren Fundamenten nach, ſchon wirklich

ten und blinden Verfahren bey demſelben Eigenthümliches. Wenn man aber den Mangel der Unterſuchung über den Urſprung und die Gültigkeit gewiſſer Principien als das ſichere Kennzeichen des Dogmatismus annehmen wollte; ſo müßte wohl das Syſtem der Vernunftkritik, ungeachtet es dem Dogmatismus entgegengeſetzt wird, und allerdings die Principien der realiſtiſchen Ontologie, Kosmologie und Theologie einer Prüfung unterworfen hat, ſchon deshalb ein Dogmatismus ſeyn, weil, wie wir in der Folge ſehen werden, deſſen Lehren vom Urſprunge und von der Quelle der menſchlichen Erkenntniß auf Principien geſtützt worden ſind, über deren Urſprung und Werth der Verfaſſer der Vernunftkritik keine genaue Erkundigung eingezogen hatte. Nicht das blinde Zutrauen zu gewiſſen Principien, deren ſich die Vernunft lange Zeit hindurch bedient hat, ſondern das Vorgeben, daß man vermittelſt bloßer Begriffe und Schlüſſe, oder durchs bloße Denken, von einer der Erfahrung (dieſe ſey nun theoretiſchen oder praktiſchen Inhalts) zum Grunde liegenden Realität etwas wiſſen könne, macht den Geiſt des Dogmatismus aus, welcher Dogmatismus bald auf eine ſeichte, bald auf eine gründlichere Art verfahren iſt.

lich vorhanden ſey. Wer alſo die Exiſtenz der Dinge aus einer überſinnlichen und letzten Urſache derſelben ableiten, und dadurch begreiflich machen zu können glaubt, iſt ein Dogmatiker in der theoretiſchen Philoſophie.

Wenn man ſich in Anſehung der Verſchiedenheiten der metaphyſiſchen Syſteme blos an die Data der Geſchichte der Philoſophie hält — welche Geſchichte in einer glaubwürdigen Nachricht von allen Verſuchen beſteht, die bis jetzt angeſtellt worden ſind, um eine der Idee der Vernunft von der Philoſophie entſprechende Wiſſenſchaft der Urgründe des Bedingten hervorzubringen, und in der alſo der Bemühungen der Dogmatiker hauptſächlich, der Skeptiker aber nur nebenher und vorzüglich in ſo fern Erwähnung gethan wird, als ſie die Erkenntniß durchaus für falſch erklärten, in deren Beſitze jene zu ſeyn ſich rühmten —: So ſollte man faſt glauben, dieſe Verſchiedenheiten ſeyen lediglich durch zufällige Umſtände, oder blos durch die Verſchiedenheiten der Talente und des Genies derjenigen, welche die Metaphyſik bearbeiteten, durchaus aber nicht durch objective, ſowohl im Weſen der Metaphyſik, als auch in der Natur des menſchlichen Geiſtes gelegene Gründe hervorgebracht worden. Da inzwiſchen die Vernunft die Probleme, welche in der Metaphyſik aufzulöſen ſind, nicht nach Belieben erdichtet, und bey der Auflöſung derſelben durch den ſelbſtthätigen Gebrauch ihres Vermögens an Geſetze gebunden iſt; So läßt ſich ſchon vermuthen, daß es auch wohl objective Gründe der

Ver-

Verschiedenheit der metaphysischen Systeme geben werde. Wir wollen jetzt versuchen, diese Gründe aufzusuchen, und den Leser auf einen Standpunkt führen, welcher ihm nicht nur eine leichte Uebersicht aller wichtigen Verschiedenheiten in den bisher aufgestellten Systemen der Metaphysik, sondern auch eine Einsicht von der Zahl der in der Metaphysik möglichen Denkarten, verschaffen dürfte, so daß er so gar wird beurtheilen können, ob und wo im Gebiethe dieser vorgeblichen Wissenschaft noch Platz für irgend ein neues Gebäude übrig sey.

Man kann bey dem Unternehmen, die Hauptfrage der Metaphysik beantworten zu wollen, entweder so verfahren, daß man sich in Ansehung des Seyns der Dinge in der Welt, dessen absoluter Grund in dieser Wissenschaft angegeben werden soll, blos an dasjenige hält, was die unmittelbaren Aussprüche des Bewußtseyns davon bezeugen, und um die Art und Weise, wie wir wohl zur Erkenntniß dieser Dinge gelangen mögen, gar nicht bekümmert; oder so, daß man der Aufsuchung des unbedingten Grundes des bedingter Weise Existirenden eine Erklärung des Ursprungs unserer Erkenntnisse von dem Bedingten zum Grunde legt. Diejenigen Systeme der Metaphysik, welche nach dem Verfahren der erstern Art zu Stande gebracht worden sind, und gerade zu darauf ausgehen, den Ursprung der objectiven Welt begreiflich zu machen, könnte man allenfalls die Kosmogonischen, diejenigen aber, welche sich auf eine Erklärung des Ursprungs unserer

Erkenntniß von Dingen ſtützen, und dieſe Erkenntniß begreiflich machen wollen, die Dianologoniſchen Syſteme nennen.

Wie wir wohl zur Erkenntniß der Dinge in der Welt gekommen ſeyn mögen, das iſt keine Frage, womit der menſchliche Geiſt ſein Nachdenken über das Vorhandene anhebt. Man darf ſich daher auch nicht wundern, daß im ganzen Alterthume bey der Errichtung der metaphyſiſchen Syſteme auf den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß von den Dingen in der Welt keine Rückſicht genommen worden iſt. Man hielt ſich in Anſehung des Daſeyns und der Eigenſchaften der realen Objecte in der Welt, die man in der Metaphyſik begreiflich machen wollte, an die bloßen Zeugniſſe des Bewußtſeyns darüber (daher es auch keinem von den Philoſophen des Alterthums eingefallen iſt, das objective Daſeyn materieller Dinge zu bezweifeln); die Principien aber, nach denen man von dem Daſeyn der Welt auf das Daſeyn einer angemeſſenen höchſten Urſache derſelben fortſchloß, nahm man der ihnen unmittelbar anklebenden Evidenz wegen als gültig an, ohne ſich nach der Quelle derſelben umzuſehen, und dachte ſchlechterdings nicht daran, daß die Beſtimmung der Wirkungsart unſers Erkenntnißvermögens auf den Gang und auf die Reſultate der Speculationen in der Metaphyſik Einfluß haben könnte. Denn obgleich über die Art und Weiſe, wie das Gemüth zu den Erkenntniſſen der Dinge in der Welt gelangen ſoll, ſchon von den Philoſophen Griechenlands mancherley Hypo-

theſen aufgeſtellt wurden, und z. B. Plato an den allgemeinen Begriffen Eigenſchaften anzutreffen glaubte, vermöge welcher er den Urſprung dieſer Begriffe in ein Leben verſetzte, deſſen unſere Seele bereits vor ihrer Verbindung mit dem irdiſchen Körper theilhaftig geweſen ſeyn ſollte, Ariſtoteles hingegen dieſe Erklärung des Urſprungs der allgemeinen Begriffe beſtritt, und den Einfluß der Objecte der Erfahrung auf die Erkenntnißfähigkeit für die einzige Quelle aller unſerer Erkemtniſſe von Dingen ausgab, auch über das Eigenthümliche der Wirkungsart des ſogenanuten niedern und höhern Erkenntnißvermögens mancherley Unterſuchungen anſtellte; Obgleich ferner der Streit, den die Dogmatiker und Skeptiker über das, was ſich erkennen und nicht erkennen laſſe, mit einander führten, Veranlaſſung genug zu dem Verſuche darboth, dieſen Streit durch eine Erklärung der Art und Weiſe, wie der Menſch zu der Erkenntniß der Dinge in der Welt gelangt, zu beendigen: So fiel es doch keinem einzigen dieſer Philoſophen ein, bey den Lehrſätzen der Metaphyſik von den ſchon aufgeſtellten Hypotheſen über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß einen Gebrauch zu machen, und jene Lehrſätze mit dem, was dieſe Hypotheſen enthielten, in Verbindung zu bringen. Nachdem aber die Scholaſtiker bey der Vertheidigung der grüblerischen und überſchwänklichen Lehren ihrer Metaphyſik ſich auf angeborne Principien, als die zuverläſſigſten

Quel-

Quellen dieſer Lehren, berufen hatten; ſo nahm Locke davon Gelegenheit, durch die Ableitung aller Erkenntniſſe aus der Erfahrung jene Lehren zu beſtreiten, und die Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen zur Grundlage der Metaphyſik zu machen. Inzwiſchen kommt doch dem Verfaſſer der Vernunftkritik das Verdienſt zu, der erſte geweſen zu ſeyn, der die Erklärung, die er vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß aufſtellte, mit richtiger und vollſtändiger Conſequenz auf die Beantwortung der Fragen der Metaphyſik anwendete, und dadurch dieſe Wiſſenſchaft von jener Erklärung ganz und gar abhängig machte.

Bey der Kosmogoniſchen Metaphyſik findet ein Hauptunterſchied ſtatt, in Rückſicht auf welchen ſie in die naturaliſtiſche und theiſtiſche eingetheilt werden kann. Es läßt ſich nähmlich überhaupt genommen denken, daß der oberſte zureichende Grund der Welt in der Welt ſelbſt und im Weſen der Elemente, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, oder in einem von der Welt ganz verſchiedenen Dinge enthalten ſey. Die älteſten Philoſophen Griechenlands, (die, wie auch ihre Nachfolger thaten, Phyſik und Metaphyſik noch nicht ſo genau von einander trennten, wie in den ſpätern Zeiten geſchehen iſt, und die Lehrſätze der letztern Wiſſenſchaft nur als Schlußſteine zu dem Gebäude der erſtern gebrauchten) giengen insgeſammt darauf aus, das Daſeyn und die Einrichtung der Welt aus einer ſogenannten Urmaterie, wozu man entweder eines der bekann-

kannten materiellen Elemente erhob, oder die man, um desto leichter alle Beschaffenheiten der Dinge in der Sinnenwelt daraus ableiten zu können, mit erdichteten Eigenschaften versah, und deren Wirksamkeit bey Erzeugung der Welt man besondern Gesetzen (welchen sogar der Zufall, worunter aber oftmahls nur ein noch unbekanntes Gesetz gedacht wurde, beygezählt worden ist) unterworfen hielt. Anaxagoras hingegen, (oder dessen früher lebender Landsmann Hermotimus) aufmerksamer auf die regel- und zweckmäßige Einrichtung der Dinge in der Welt, als irgend einer seiner Vorgänger in der Philosophie, hielt die chaotische Urmaterie mit allen ihrer Wirksamkeit beygelegten mechanischen Gesetzen für unzureichend, um jene Einrichtung der Gegenstände in der Welt daraus vollkommen begreiflich machen zu können, und führte unter den metaphysischen Principien den Begriff von einer geistigen Kraft auf, die zur Anordnung der mannigfaltigen Theile der Welt mitgewirkt habe, aus welchem Begriffe hernach in der Sokratischen Schule die Idee von einem verständigen, nach Zwecken handelnden und von der Welt ganz verschiedenen Baumeister derselben gebildet worden ist.

Was die Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen anbetrifft, so finden, wenn man voraussetzt, daß diese Erkenntniß aus Vorstellungen bestehe, (welche Voraussetzung bey allen neuern Metaphysikern angetroffen wird) in Ansehung der Gründe, welche

un-

unsere Erkenntnisse hervorgebracht haben sollen, nur zweyerley Denkarten Statt. Man kann nähmlich entweder annehmen, daß die Quelle unserer Vorstellungen von Dingen in dem Einflusse, den gewisse außer dem Umfange unsers Bewußtseyns befindliche Objecte auf die Erkenntnißfähigkeit des Gemüths haben, enthalten sey, und daß die Vorstellungen eben wegen dieses Ursprunges auf reale, außer der Vorstellungskraft befindliche Objecte bezogen werden. Oder man kann denken, daß der Grund der Beziehung der Vorstellungen auf reale Objecte, durch welche Beziehung die Vorstellungen allererst Erkenntnisse sind, im Gemüthe und in der Selbstthätigkeit desselben enthalten sey. Eine dritte Denkungsart, wenn sie nicht etwa aus einer Zusammenschmelzung jener beyden Denkarten bestehen soll, ist gar nicht möglich; denn ein Grund der Vorstellungen und ihrer Beziehung auf Objecte, der weder im Gemüthe, noch auch in Dingen außer demselben befindlich ist, könnte gar nicht als wirklicher Grund der Vorstellungen vom Verstande gedacht werden. Jede dianoiogonische Metaphysik ist daher entweder ein Realismus oder ein Idealismus. Man muß aber diesen Idealismus ja nicht mit dem Berkeleyischen Idealismus verwechseln, nach dem zwar die Körper, die wir im Raume antreffen, keine an sich gegründete Wirklichkeit haben, sondern nur Vorstellungen in einem denkenden Wesen ausmachen, nach welchem aber den denkenden Wesen, die wir erkennen, Objectivität (ein Seyn außer unserer

ſerer Vorſtellung derſelben) zukommt, und ſogar der Grund unſerer Vorſtellungen von Körpern in dem Einfluſſe eines von unſerem Geiſte verſchiedenen geiſtigen Weſens auf unſere Vorſtellungsfähigkeit enthalten iſt; daher er eigentlich genommen auch einen Realismus ausmacht. Der von uns dem Realismus entgegengeſetzte Idealismus iſt der von deſſen Urheber mit dem Beynahmen des **Transſcendentalen** belegte; welcher aus der Selbſtthätigkeit und aus den Geſetzen des menſchlichen Gemüths die Beziehung der Vorſtellungen auf reale Dinge ableitet.

Die Syſteme des Realismus und Idealismus in der Metaphyſik ſind wieder beſonderer Modificationen fähig, deren Zahl auch nach objectiven Gründen ausfindig gemacht und beſtimmt werden kann. Der Realiſt nimmt nähmlich an, der Grund der Beziehung unſerer Vorſtellungen auf für ſich beſtehende Objecte müſſe außer dem Gemüthe liegen. Nun unterſcheidet man nach gewiſſen an unſern Erkenntniſſen vorkommenden Verſchiedenheiten das **niedere Erkenntnißvermögen** (die Sinnlichkeit), und das **höhere** (den Verſtand oder die Vernunft); und bekanntlich iſt das, was man durch Speculationen der Vernunft über die Beſchaffenheit der Dinge in der Welt herausgebracht hat, oft gänzlich von dem abweichend, was die Sinne davon lehren. Es entſteht alſo bey der realiſtiſchen Vorausſetzung die Frage: Ob die Sinnlichkeit, das iſt, wie man ſagt, die Fähigkeit von realen Dingen afficirt zu werden;

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

und dadurch zu Vorstellungen zu gelangen, oder ob der Verstand d. i. die Fähigkeit, Vorstellungen selbstthätig, und ohne durch eine Affection des Gemüths dazu bestimmt worden zu seyn, hervorzubringen, die den dadurch vorgestellten und für sich wirklichen Objecten entsprechenden Vorstellungen liefere? Wird nun den Vorstellungen der Sinnlichkeit Beziehung auf reale Objecte beygelegt, so kann man dieß den **Sensualismus**, wird hingegen den Producten des Verstandes dergleichen Beziehung zugeschrieben, den **Rationalismus** in der Metaphysik nennen. Bekanntlich hat der erstere in den neuern Zeiten an **Locken**, der letztere aber an **Leibnitzen**, (nach dessen Lehrgebäude vermittelst einer zwischen den Wirkungen des Verstandes und den objectiven Dingen statt findenden Harmonie jene auf diese Beziehung haben, und solche, wie sie sind, dem Bewußtseyn darstellen) den scharfsinnigsten und vorzüglichsten Vertheidiger gefunden.

Die an dem Systeme des Idealismus möglichen Unterschiede können nicht so, wie die Unterschiede an dem Realismus von der Verschiedenheit der Wirkungen passiver und activer Gemüthskräfte hergenommen seyn, weil nach ihm der Grund der Beziehung der Vorstellungen auf etwas für sich Bestehendes lediglich in der Thätigkeit des Gemüths enthalten seyn soll. Wohl aber können bey den Lehren desselben in Ansehung der Quelle und des Ursprungs der Vorstellungen, die durch die Selbstthätigkeit des Gemüths

auf

auf Objecte bezogen werden, wichtige Unterschiede Statt finden. Es läßt sich nähmlich im allgemeinen genommen denken, entweder daß die Vorstellungen, welche nach dem Idealismus durch Anordnung und Verbindung derselben, nach gewissen Regeln Beziehung auf Objecte erhalten und für uns in Erkenntnisse verwandelt werden sollen, nicht aus einer innern Quelle im Gemüthe selbst herrühren, sondern diesem Gemüthe vielmehr durch etwas außer der Vorstellungskraft Existirendes gegeben worden seyen; oder daß das Gemüth sowohl die Verbindung der Vorstellungen, wodurch Erkenntnisse von einer objectiven Welt entstehen, hervorbringe, als auch die Vorstellungen selbst und die Materie der Erkenntnisse lediglich aus sich selbst hernehme, und mithin die ganze Welt, die wir erkennen, blos aus sich selbst hervorbringe, und mit sich selbst herumtrage. Den Idealismus der erstern Art, der in der Vernunftkritik vertheidigt worden ist, könnte man, weil nach demselben nur die Form unserer Erkenntnisse von objectiven Dingen durch das Gemüth gegeben und gesetzt worden seyn soll, den **morphothetischen**, den Idealismus der zweyten Art aber, wodurch der Verfasser der Wissenschaftslehre jenen hat berichtigen wollen, könnte man, weil nach demselben alles, was zu der für uns Menschen objectiven Welt und zu den Dingen in derselben gehört, durch das Gemüth gegeben und gesetzt worden seyn soll, den **kosmothetischen** oder auch **ontothetischen** nennen.

Da es mit den Erklärungen des Seyns der Dinge oder unserer Erkenntniß derselben, welche die verschiedenen Systeme der Metaphysik einzeln genommen aufstellen, nie recht hat gelingen wollen, und keine derselben dem zu erklärenden Objecte völlig angemessen ist: So hat man oftmahls geglaubt, es besser zu treffen, wenn man die Eigenthümlichkeiten dieser Systeme mit einander vereinigte, und was jedes derselben aus einartigen Gründen begreiflich zu machen sucht, aus doppelartigen Gründen ableitete. Manche haben z. B. gemeint, die Systeme des Sensualismus und Rationalismus dadurch berichtigen zu können, daß man die jedem von ihnen eigenthümlichen Lehren mit einander vereinigte, und weder den Empfindungen der Sinne, noch auch den Begriffen und Grundsätzen des Verstandes ausschließlich Beziehung auf objective Dinge beylegte, sondern jene, für wahre Abbildung der einen Klasse von Dingen, diese aber für getreue Darstellungen einer andern Klasse von Objecten hielte. Eben so hat man auch wohl geglaubt, die Schwierigkeiten, welche bey den Systemen des Realismus und Idealismus einzeln genommen vorkommen, dadurch umgehen zu können, daß man den Grund der Beziehung der Vorstellungen auf Objecte, weder allein den Dingen außer dem Bewußtseyn, noch auch allein den selbstthätigen Wirkungen des Gemüths oder dem, was dieses aus sich den durch Affection gegebenen Vorstellungen beyfügt, sondern beyden zuschriebe. Dieses Verfahren mit

den

den einander entgegengesetzten Systemen der Metaphysik, das, weil es aus einer Zusammenmischung ganz verschiedenartiger Principien besteht, der Synkretismus genannt wird, hat sich den Beyfall selbstdenkender Köpfe niemahls erwerben wollen. Es wird nähmlich dabey nicht allein die zur Metaphysik, als einem wissenschaftlichen Ganzen, nöthige Einheit unmöglich gemacht; sondern da es einander ganz entgegengesetzte Principien zu vereinigen sucht, so führt auch dasselbe unvermeidlich auf Widersprüche, die den Liebhabern des Synkretismus nur deswegen verborgen bleiben, weil sie die eigenthümlichen Principien der verschiedenen Systeme nicht deutlich genug durch den Verstand aufgefaßt haben. Was aber die Absicht des Synkretismus überhaupt anbetrifft, das Problem der Metaphysik durch Hülfe verschiedenartiger Principien vollständiger aufzulösen, als vermittelst einartiger Principien soll geschehen seyn; so kann sie auch schon deßwegen niemahls erreicht werden, weil dasjenige, was gegen die Gültigkeit der Dogmen der einzeln einander entgegengesetzten Systeme mit Recht zu erinnern ist, auch zugleich die aus einer Zusammenschmelzung dieser Dogmen entstandene Lehre trifft, und der Synkretist also, anstatt durch seine Coalitionsversuche Sicherheit gegen Einwürfe zu gewinnen, sich vielmehr doppelte Angriffe von ganz verschieden denkenden Gegnern zuzieht.

Außer denjenigen Unterschieden der Systeme in der Metaphysik aber, welche sich auf die Verschiedenheit der ab-

absoluten Gründe beziehen, aus welchen entweder das Seyn der Dinge in der Welt, oder unsere Erkenntniß dieses Seyns abgeleitet wird, finden an denselben noch andere erhebliche Unterschiede statt, welche die Methode betreffen, nach der die Lehren von dem Urgrunde alles Wirklichen, oder der Erkenntniß, die wir von diesem Wirklichen besitzen, aufgestellt worden sind. Man kann sich bekanntlich bey dem Beweise der Wahrheit eines Satzes einer doppelten Lehrart bedienen, nähmlich entweder der synthetischen oder der analytischen, wovon aber jene richtiger die progressive oder herabsteigende, und diese die regressive oder emporsteigende Methode genannt wird. Die letztere besteht darin, daß man von dem Satze, der erwiesen werden soll, ausgeht, und zu den Bedingungen oder Gründen seiner Wahrheit so lange aufsteigt, bis man einen absoluten Wahrheitsgrund desselben erreicht hat. Bey der erstern hingegen fängt man mit der Aufstellung eines unbedingt gültigen Urtheils den Beweis an, und zieht aus demselben so lange Folgerungen, bis man den Satz findet, der bewiesen werden sollte. In einer nach der progressiven Methode abgefaßten Metaphysik wird also mit der Angabe eines Urtheils, das durch sich gewiß seyn, und eine Erkenntniß von dem absoluten Grunde entweder der objectiven Dinge, oder unserer Erkenntniß derselben enthalten muß, der Anfang gemacht, und vermittelst der Zergliederung dieses Urtheils und seiner Folgen alles erhalten, was, um die Objecte in der

Welt, oder um unsere Erkenntniß derselben begreiflich zu finden, einzusehen nöthig ist. In einer nach der regressiven Methode verfertigten Metaphysik aber wird zuerst der Inbegriff der Eigenschaften desjenigen, was erklärt werden soll, angegeben, und von der Natur dieser Eigenschaften auf das Daseyn und die Natur des Urgrundes geschlossen, der an der Spitze des Bedingten stehen soll.

Eigentlich kann nur allein der Gebrauch der progressiven Methode einer Metaphysik die höchste oder die wahrhaft systematische Einheit und apodiktische Gewißheit verschaffen, indem durch dieselbe alle metaphysische Lehren von einem einzigen obersten Princip abhängig gemacht werden, und die Gewißheit, die bey diesem Princip Statt findet, durch die Ableitung aller übrigen Dogmen aus demselben zugleich auf diese Dogmen übergeleitet wird. Denn daß man, wie in der regressiven Methode geschieht, von der Beschaffenheit der Wirkungen auf die Beschaffenheit der Ursachen derselben schließt, kann zum wenigsten der Erkenntniß der Beschaffenheit dieser Ursachen keine apodiktische Gewißheit geben. Ferner ist die progressive Methode der Natur der Metaphysik allein recht angemessen, weil beym Gebrauch derselben alles, was über Dinge, die außer aller Erfahrung befindlich seyn sollen, gelehrt wird, lediglich aus der Vernunft, und aus den Begriffen und Grundsätzen derselben geschöpft worden ist. Inzwischen kann doch auch nicht geläugnet werden, daß der Gebrauch der pro-

greſſiven Methode in der Metaphyſik etwas Unnatürliches enthalte. Selbſt die gemeine Vernunft, wenn ſie gleich den Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken und Wiſſen noch gar nicht deutlich aufgefaßt hat, iſt wenig dazu geneigt, ganz allein aus Begriffen und allgemeinen Grundſätzen die Exiſtenz der dieſen Begriffen entſprechenden Gegenſtände abzuleiten, und eine Erkenntniß von realen Dingen lediglich auf die Auctorität allgemeiner Urtheile zu ſtützen. Ueberdieß fühlt auch der Menſch das Bedürfniß, ſich mit dem Daſeyn und mit den Eigenſchaften des Unbedingten zu beſchäftigen, nicht eher, als bis er das Daſeyn des Bedingten erkannt, und über diejenige Beſchaffenheit deſſelben, nach welcher, um es begreiflich zu finden, ein abſoluter Grund davon erkannt worden ſeyn muß, zu reflectiren angefangen hat. Ohne die Erkenntniß des Seyns bedingter Dinge geräth alſo der Menſch nie auf das Denken eines unbedingten Grundes.

Man darf ſich daher auch nicht wundern, daß trotz aller der Vortheile, welche der Gebrauch der progreſſiven Methode gewährt, doch bey weiten die allermeiſten Dogmatiker in der Metaphyſik zur Angabe und Beſtimmung des oberſten Grundes alles Bedingten ſich der regreſſiven Methode bedienten, und in der Erklärung der Welt, oder unſerer Erkenntniß derſelben nicht lediglich von allgemeinen Begriffen und Grundſätzen ausgiengen, ſondern von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit des Bedingten auf das Daſeyn

und die Beschaffenheit des absoluten Grundes desselben schlossen.

Inzwischen ist doch die progressive Methode so wohl bey der kosmogonischen, als auch bey der dianoiogonischen Metaphysik angewendet worden; ja man hat sich derselben sogar, was allerdings merkwürdig ist, bereits im Kindesalter der Philosophie, und als die speculative Vernunft fast noch gar keinen Versuch gemacht hatte, blos durch eigene Schwingen getragen das Reich einer objectiven Wirklichkeit zu erreichen, in ihrer ganzen Vollkommenheit genommen, wo Schluß an Schluß gekettet wird, bedient. Xenophanes, der Stifter der Eleatischen Schule, verließ nähmlich auf einmahl ganz und gar den Leitfaden der Naturbetrachtung bey der Aufsuchung des höchsten Grundes der Welt, den die ersten Philosophen Griechenlands gebraucht hatten, und versuchte, diesen Grund blos vermittelst der Zergliederung allgemeiner Begriffe und Grundsätze ausfindig zu machen. Denn was auch immer der Sinn der Lehre dieses Philosophen, daß alles in der Welt Eins sey (ἓν το παν), eigentlich gewesen seyn mag: So ist doch nach den von seinem Systeme bis auf uns gekommenen Nachrichten so viel unläugbar, daß er bey der Erklärung der Gegenstände in der Welt lediglich von dem zuerst von ihm deutlich gedachten Grundsatze, **aus Nichts wird Nichts**, ausgieng, und vermittelst der Entwickelung seines Inhalts und seiner Folgen zu beweisen suchte; das Universum könne nicht in der Zeit entstanden,

sondern müsse ewig, durch sich selbst existirend, unbegränzt, unveränderlich und immer mit der nähmlichen Art der Existenz begabt seyn. — In der Folge hat nur noch Spinoza bey der Aufstellung einer kosmogonischen Metaphysik die progressive Methode in ihrer ganzen Vollständigkeit genommen gebraucht, und durch die strenge Befolgung derselben seinem mit einem mystischen Anstriche versehenen Lehrgebäude einen besondern Reitz für die speculative Vernunft ertheilt. Der Begriff aber, von dem er ausgieng und durch dessen Zergliederung er eine Erklärung des Seyns der Welt gefunden zu haben glaubte, ist der Begriff der Substanz, als desjenigen, was nicht nur in sich und für sich, sondern auch durch sich selbst da ist, und schlechterdings nicht von etwas von ihm Verschiedenen dem Seyn und der Bestimmungen nach abhängig seyn kann. Hieraus folgerte er nun, daß es überall nur eine einzige, unendliche und untheilbare Substanz geben könne, an der alles, was zum Seyn soll gelangen können, existiren müsse, und aus der nach den nothwendigen Gesetzen ihrer Natur sich unendlich verschiedene Zustände derselben entwickeln, so daß also der ganze Inbegriff aller existirenden Geister und Körper nichts weiter ausmache, als einen Inbegriff ewiger, nothwendiger und unendlich mannigfaltiger Bestimmungen in und an dem Wesen der einzigen Substanz. — Bey der Aufstellung und Begründung des transscendentalen Idealismus ist endlich außer der regressiven Methode auch schon die progressive gebraucht

worden. Daß nähmlich alle unsere Erkenntniß von den Objecten der Welt ein Erzeugniß der vereinigten Wirksamkeit unsers Verstandes und unserer Sinlichkeit (der Spontaneität und Receptivität des Gemüths) sey, beweißt der Erfinder dieses Idealismus dadurch, daß er die Erfahrungserkenntniß in ihre Bestandtheile auflößt, und von der Beschaffenheit dieser Bestandtheile auf die höchsten erkennbaren Gründe derselben fortschließt. *) Der Verfasser der Wissenschaftslehre hingegen hat in dieser die Erklärung des Ursprungs unserer Erkenntniß von Dingen aus einer reinen Thätigkeit des Ich vermittelst des Gebrauchs der progressiven Methode zu begründen versucht. Nach demselben sol-

*) Wenn Kant in den Prolegomenen zu einer jeden wissenschaftlichen Metaphysik S. 32. behauptet, die idealistische Erklärung des Ursprungs unserer Erkenntniß von Objecten sey in der Kritik der reinen Vernunft nach der synthetischen oder progressiven, in jenem Werke aber nach der analytischen oder regressiven Methode gegeben worden: So bezieht sich diese Behauptung vorzüglich nur darauf, daß in der Kritik der reinen Vernunft die nothwendigen synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes nach einem obersten Princip aufgesucht und aus demselben entwickelt werden; in den Prolegomenen hingegen aus der Beschaffenheit der Urtheile in der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft auf das Daseyn nothwendiger synthetischer Grundsätze im Verstande geschlossen wird. Denn daß unsere Erfahrungserkenntniß ein Product der vereinigten Wirksamkeit des Verstandes und der Sinnlichkeit sey, das ist auch in der Kritik der reinen Vernunft immer nur durch Schlüsse von der Beschaffenheit dieser Erkenntniß auf die Gründe und Bedingungen derselben dargethan worden.

ſollen daher alle Dogmen der Wiſſenſchaftslehre eine vollendete ſyſtematiſche Einheit haben, und, wie er manchmahl behauptet, insgeſammt ſich auf das Princip ſtützen: **das Ich iſt urſprünglich zugleich das Subject und Object in der Erkenntniß**; welches Princips Dignität und wahren Sinn wir in der Folge genauer werden kennen lernen.

Ueber die Verſchiedenheit der Syſteme in der Metaphyſik, die wir bisher im allgemeinen bemerklich gemacht haben, laſſen ſich mancherley lehrreiche Betrachtungen anſtellen. Für jetzt wollen wir aber nur einer einzigen, der Abſicht unſerer Kritik der theoretiſchen Philoſophie vorzüglich angemeſſenen Betrachtung, wozu jene Verſchiedenheit Anlaß darbiethet, Erwähnung thun. Wenn man nähmlich den eigentlichen Zweck der Metaphyſik genau ins Auge faßt, und dabey die verſchiedenen Wege unterſucht, welche, um dieſen Zweck zu erreichen, eingeſchlagen worden ſind: So wird man leicht begreifen, daß ſeitdem durch den Idealismus ein ganz neuer Verſuch, das Problem der Metaphyſik zu löſen, angeſtellt worden iſt, faſt alle Möglichkeit dieſe Wiſſenſchaft zu begründen und aufzuſtellen, bereits erſchöpft worden ſey. Ob man alſo gleich über die Entwürfe, welche der menſchliche Geiſt durch freye Selbſtthätigkeit machen und ausführen kann, nicht im Voraus abſprechen ſoll; So läßt ſich doch ohne Anmaßung behaupten, daß bey der theoretiſchen Philoſophie auf eine

künf-

künftige wichtige Veränderung, oder auf ein ganz neues System, das von den bereits aufgestellten wesentlich verschieden wäre, weiter nicht zu rechnen sey. Denn man kann in dieser Wissenschaft um das Seyn der Dinge in der Welt begreiflich zu machen, entweder unmittelbar von diesen Dingen, als objectiven Gegenständen, auf einen höchsten Grund derselben übergehen, oder um diesen Uebergang sicherer zu machen, erst über die Art und Weise, wie wir zur Erkenntniß jener Gegenstände gelangen, Untersuchungen anstellen, und diese Erkenntniß durch Ableitung aus ihren obersten Gründen begreiflich zu machen versuchen. Im erstern Falle aber kann man den absoluten Grund der Welt nur entweder als in ihr selbst enthalten, oder als außer ihr befindlich denken, und eine dritte Denkungsart, wenn sie nicht aus einer bloßen Zusammenmischung jener beyden bestehen soll, ist gar nicht möglich. Im zweyten Falle aber kann, wenn man alles Erkennen für ein Vorstellen ausgiebt, auch nur angenommen werden, entweder daß der Grund der Objectivität der Erfahrungserkenntnisse außer unserm Ich, oder daß er im Ich selbst befindlich sey, und nach einem dritten möglichen Grunde der Beziehung der Vorstellungen auf Objecte sieht man sich vergeblich um. Das bey der Ableitung der Erkenntnisse aus einem außer uns befindlichen Grunde mögliche Verfahren ist ferner durch die Systeme des Sensualismus und Rationalismus gänzlich erschöpft. Desgleichen kann man

im

im Idealismus entweder nur einen wesentlichen Bestandtheil, oder alle Bestandtheile der Erkenntniß von Dingen durch bloße Vorstellungen aus dem Ich ableiten. Jedoch scheint in Ansehung der idealistischen Erklärung unserer Erfahrungserkenntniß allerdings eine, bis jetzt noch nicht aufgestellte, und auf wichtige Folgen hinweisende Modification derselben übrig zu seyn. Der Verfasser der Vernunftkritik läßt nähmlich die Materie zu aller Erkenntniß dem Gemüthe durch Affection desselben gegeben seyn, die Form aber durch dessen Spontaneität hervorgebracht werden. Man könnte also noch versuchen, ob nicht etwa eine bequemere Erklärung der Erfahrungserkenntniß herauskommen möchte, wenn man alle Materie dieser Erkenntniß als in dem Gemüthe a priori enthalten voraussetzte, die Bestimmung und Begränzung dieser unermeßlichen Materie zu Erkenntnissen aber aus für sich bestehenden Objecten, die auf unsere Vorstellungsfähigkeit Einfluß haben, ableitete, so daß allererst durch diesen Einfluß Erkenntnisse von durchgängig bestimmten Dingen entständen. Eine solche Erklärung unserer Erkenntnisse würde jedoch mit der Hauptlehre des Idealismus, daß der Grund der Beziehung der Vorstellungen auf Objecte lediglich im Gemüthe selbst enthalten sey, nicht recht vereinbar seyn. — Für die nach der progressiven Methode aufgestellten Systeme möchten aber wohl neue, und zum wenigsten eben so sichere Principien, als die bisher gebrauchten sind, ausfindig gemacht werden kön-

können; nur dürfte durch solche Principien keine bedeutende und wesentliche Veränderung an diesen Systemen hervorgebracht werden.

Wir gehen nunmehr zur Beantwortung der Frage über: Wie weit man es denn wohl bisher in der Realisirung der Idee der Vernunft von einer wissenschaftlichen Metaphysik gebracht habe? Zur Ausführung dieses Vorhabens ist aber eine genaue Kenntniß des Inhalts der metaphysischen Systeme erforderlich. Da jedoch die Systeme der kosmogonischen Metaphysik schon längst ihr Ansehen verloren haben, und da deren Mängel bereits von mehreren Philosophen vollständig aufgedeckt worden sind; die auf eine Erklärung des Ursprungs der menschlichen Erkenntnisse von Dingen sich stützenden metaphysischen Speculationen hingegen auf größere Gründlichkeit Ansprüche machen, in den neuern Zeiten ausgebreiteten Beyfall gefunden haben, und den Gewinn an Weisheit, der unserm Zeitalter durch diese Erklärung zu Theil worden seyn soll, gemeiniglich selbst als sehr groß angeben: So wollen wir uns nur vorzüglich mit der Kritik dieser Speculationen oder der Systeme des Realismus und Idealismus beschäftigen, und zuvörderst den Inhalt dieser Systeme, in so fern er besonders das Geheimniß des Ursprungs unserer Erkenntnisse von Dingen betrifft, mit Vollständigkeit und Genauigkeit darstellen. Weil aber der Idealismus der Fichtischen Wissenschaftslehre

eine

eine Verbeſſerung des Idealismus der Vernunftkritik ſeyn, oder jener dieſen von allen fremdartigen Lehren gereinigt und feſter begründet enthalten ſoll, mithin der erſtere nur erſt dann gehörig verſtanden werden kann, nachdem man die Mängel des zweyten kennen gelernt hat; So wollen wir auch in dieſem erſten Bande unſerer Kritik nur den idealiſtiſchen Dogmatismus der Vernunftkritik darſtellig machen, und die Angabe der Abſichten, Principien und Dogmen des Syſtems der Wiſſenſchaftslehre erſt im zweyten Bande auf die Prüfung jenes Dogmatismus folgen laſſen.

Erſtes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des realiſtiſchen Dogmatismus in der Metaphyſik.

Nach dem Realismus in der Metaphyſik ſoll in Dingen, die außer dem Bewußtſeyn befindlich ſind, der Grund unſerer Erkenntniſſe und ihres Inhalts, oder der Grund davon, daß wir Vorſtellungen auf Objecte beziehen, wie auch deſſen, was wir an den Objecten erkennen, enthalten ſeyn. Da aber die Realiſten ſowohl in Anſehung des Zweiges unſerer Vorſtellungskraft, deſſen Wirkungen ſich auf objectiv vorhandene Dinge beziehen und dieſe dem Gemüthe darſtellig machen ſollen, als auch in Anſehung der Gründe, um derent-

wil-

willen den Vorstellungen eine Beziehung auf Objecte außer der Vorstellungskraft soll beygelegt werden müssen, ganz und gar nicht mit einander einig sind: So wird es wohl nöthig seyn, daß wir auf diese Uneinigkeit Rücksicht nehmen, und jede Art des realistischen Dogmatismus in der Metaphysik von der andern getrennt darstellen. Wir wollen also jetzt Locken und Leibnitzen, als die gründlichsten Vertheidiger des metaphysischen Realismus, nach einander auftreten, und jeden die Lehrsätze seines realistischen Systems selbst vortragen und vertheidigen lassen.

Erste Abtheilung.

Darstellung des Lockischen Sensual-Systems.

§. 1.

Der Erforschung der vorhandenen Dinge und ihrer Eigenschaften muß die Untersuchung und Beantwortung der Fragen: Von welchen Dingen kann unser Verstand etwas wissen? oder, Welches sind die Gränzen seiner Erkenntnißfähigkeit? und, Welches sind die Gründe des Beyfalls, den wir einer Erkenntniß geben? vorausgeschickt werden. So lange wir nähmlich die Macht und Ohnmacht unsers Erkenntnißvermögens noch nicht ausgemessen, und die verschiedenen Grade der Zuverlässigkeit, die den Einsichten, welche wir

durch den Gebrauch deſſelben erreichen können, zukommen, noch nicht unterſucht haben: So lange werden wir uns auch anmaßen, über Dinge zu urtheilen, zu entſcheiden und abzuſprechen, deren Erkenntniß die Kräfte des Gemüths gänzlich überſteigt; dadurch aber in eine Menge von Streitigkeiten verwickelt werden, von deren Object wir nicht den geringſten Begriff haben, und die, da wir der Beendigungen derſelben doch nicht gewachſen ſind, leicht auf den Verdacht führen können, es gebe in unſerer Erkenntniß überall keine Wahrheit und Zuverläſſigkeit.

§. 2.

Um aber die Gränzen unſers Verſtandes und der Fähigkeit deſſelben zu einer wahren Erkenntniß beſtimmen und ausmeſſen zu können, müſſen wir den Urſprung unſerer Vorſtellungen, oder die Art und Weiſe, wie unſer Gemüth zu ſeinen Erkenntniſſen gelangt, unterſuchen und erforſchen. Haben wir nähmlich dieſen Urſprung oder die Quellen unſerer Vorſtellungen ausfindig gemacht; ſo läßt ſich nicht allein einſehen, von welchen Dingen wir eine Erkenntniß beſitzen können, ſondern auch von welcher Beſchaffenheit und Zuverläſſigkeit dieſe Erkenntniß ſey.

§. 3.

Es iſt nicht zu leugnen, daß ſehr viel Kunſt und Mühe dazu erforderlich iſt, die Wirkſamkeit unſers Gemüths gehö-

gehörig zu beobachten und genau zu bestimmen. Denn so wenig wie das Auge, vermittelst dessen Gebrauch wir andere Dinge sehen, sich unmittelbar selbst anschauet, eben so wenig nimmt auch das Gemüth sich selbst und seine Fähigkeiten zu einer Erkenntniß wahr; sondern wir müssen es vorsätzlich zum Gegenstand unserer Betrachtung machen. Es ist aber doch nicht unmöglich, die Hindernisse zu überwinden, welche bey dieser Betrachtung unsers eigenen Gemüths und seiner Kräfte und Wirkungsarten vorkommen. Ferner dürfen wir uns von einer Beschäftigung mit der Einrichtung und Wirkungsart unsers Gemüths nicht allein sehr vieles Vergnügen, sondern auch die grösten Vortheile versprechen. Haben wir nähmlich das Gebieth, innerhalb dessen Gränzen eine wahre Erkenntniß von Dingen erreichbar ist, ausfindig gemacht; so muß uns dieß einerseits antreiben, unsere Einsichten von den Gegenständen dieses Gebieths, da wir ihre Natur mit Zuverlässigkeit einsehen können, zu erweitern und zu verbessern, andererseits aber auch davor verwahren, alle Wahrheit und alle Wissenschaft in Zweifel zu ziehen. Denn der Zweifel an der Möglichkeit aller wahren Erkenntniß ist aus der Vielwisserey und aus der Vermengung zuverlässiger Erkenntnisse mit den unzuverlässigen und falschen entstanden. Diese Vermengung aber hat darin ihren Grund, daß man die Gränzen der Fähigkeit unsers Gemüths zu einer Erkenntniß nicht erforschte, und mit der Einsicht von Dingen groß that, von welchen wir

überall nichts verstehen können. Durch die Untersuchung über die Gränzen der Fähigkeit unsers Gemüths zu einer Erkenntniß werden wir endlich auch finden, daß diese Fähigkeit zwar nicht so weit reicht, als man sich oftmahls eingebildet hat, und daß es sehr viele Dinge geben mag, von welchen wir gar nichts wissen können; daß wir aber dennoch Ursache haben, mit den durch unser Gemüth und dessen ursprüngliche Einrichtung möglichen Erkenntnissen zufrieden zu seyn, indem sie zur Erreichung der Zwecke unsers Daseyns im gegenwärtigen Leben vollkommen hinreichen. Die Erforschung der Macht und Ohnmacht unsers Erkenntniß-Vermögens hält uns demnach ab, über die Einschränkung und Unvollkommenheit der menschlichen Einsichten unnütze Klagen zu führen, und verhilft uns zu derjenigen Zufriedenheit mit der Natur und dem Umfange unserer Einsichten, welche zur eifrigen und geschickten Betreibung der wichtigsten Angelegenheiten unserer Natur schlechterdings unentbehrlich ist. *)

---

§. 4.

Ueber den Ursprung unserer Vorstellungen und Erkenntnisse sind überhaupt genommen nur zweyerley Meinungen

*) Of human Understanding B. I. S. 1-3. nach der Londner Ausgabe der sämmtlichen Lockischen Werke vom Jahr 1727.

gen möglich. Entweder liegen diese Vorstellungen angeboren im Gemüthe, und sind von der Erfahrung unabhängig in uns vorhanden; oder sie entstehen erst dadurch in uns, daß die Objecte, worauf sie sich beziehen, unser Gemüth afficirt und dasselbe zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmt haben.

§. 5.

Die Meinung, daß es gewisse unserm Gemüths angeborne Grundwahrheiten und Begriffe gebe, hat zu allen Zeiten sehr vielen Beyfall gefunden, und wird von manchem für etwas Ausgemachtes, an dem sich weiter gar nicht zweifeln läßt, angesehen. Auf diese Meinung wurde man wohl zuerst dadurch geführt, daß es in unserer Erkenntniß gewisse allgemeine Sätze giebt, deren Wahrheit niemand läugnet, so bald sie verstanden worden sind. Hieraus folgerte man nähmlich, daß diese Sätze dem Gemüthe angeboren seyn müssen. Nachdem man nun angenommen hatte, daß die Grundwahrheiten, die jedermann einräumt, so bald er sie versteht, angeboren seyn müssen; so glaubte man auch dadurch alles weitern Nachforschens über den Ursprung dieser Grundwahrheiten überhoben zu seyn, und die Lehre von den angebornen Grundwahrheiten war für alle, welche die Mühe, die dieses Nachforschen erfordert, scheuten, eine sehr willkommne Lehre. Außerdem war die Meinung, daß es angeborne Grundwahrheiten in der menschlichen Erkennts

kenntniß gebe, für diejenigen Lehrer der Wissenschaften, welche bey ihren Theorien und Behauptungen auf Unfehlbarkeit und unverbesserliche Richtigkeit Ansprüche machten, zu vortheilhaft, als daß sie nicht bey denselben großen Beyfall hätte finden sollen. Diese Lehrer machten es nähmlich zum höchsten Princip aller Principien, und zur obersten Regel alles Vernunftgebrauchs, daß an den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß nicht gezweifelt werden dürfte. Nachdem sie also festgesetzt hatten, daß es angeborne Wahrheiten gebe, und daß diese die Principien aller Erkenntnisse ausmachten; so verbothen sie dadurch zugleich ihren Schülern alle weitere Prüfung desjenigen, was sie für ein Princip ausgegeben, oder daraus gefolgert hatten, und anstatt das Nachdenken in diesen Schülern zu erregen, entzogen sie ihnen den Gebrauch der Vernunft und der Beurtheilungskraft, und erzeugten in denselben eine blinde Anhänglichkeit an ungeprüfte Lehren und Behauptungen. *)

§. 6.

Wenn man also die Ursachen erwägt, um derentwillen die Meinung, daß es angeborne Grundwahrheiten in unserm Gemüthe gebe, so vielen Beyfall gefunden hat; so muß schon gegen die Richtigkeit dieser Meinung ein großer Verdacht entstehen. Dieser Verdacht wird aber noch gar sehr durch die Betrachtung der Gründe verstärkt, womit

man

*) Of human Understanding B. I. Ch. 4. §. 24. S. 31.

man jene Meinung unterſtützte und rechtfertigte. Der wichtigſte dieſer Gründe iſt nähmlich von der Allgemeinheit des Beyfalls entlehnt, den gewiſſe theoretiſche und praktiſche Wahrheiten finden, ſo bald ſie bekannt gemacht und andern Menſchen, die vorher nichts davon wußten, mitgetheilt werden; und man ſchließt gemeiniglich: Weil es Sätze in unſerer Erkenntniß giebt, in Anſehung welcher alle Menſchen mit einander übereinſtimmen, ſo bald ſie die Worte verſtehen, wodurch dieſelben angegeben werden; ſo müſſen dieſe Sätze dem menſchlichen Gemüthe gleich bey ſeiner Entſtehung eingeprägt worden ſeyn, und zur Natur des Gemüths eben ſo nothwendig gehören, als die verſchiedenen Kräfte, wodurch ſich das Gemüth wirkſam beweißt, und die es angeboren mit auf die Welt bringt. Allein der Umſtand, daß ein Satz ſogleich Beyfall findet, als man ihn nur hört und die Worte, wodurch er ausgedruckt wird, verſteht, iſt noch gar kein hinlänglicher Beweis, daß ein ſolcher Satz angeboren und von aller Erfahrung unabhängig im Gemüthe vorhanden ſey. Denn hält man dieſen Umſtand für einen ſolchen Beweis; ſo muß man zugeben, wenn man anders conſequent ſeyn will, daß alle Sätze, die durchgängigen Beyfall finden, ſo bald ſie verſtanden werden, angeboren ſind. Alsdann wird man aber die Zahl der unſerm Gemüthe angebornen Sätze für unermeßlich groß ausgeben, und nicht allein alle Sätze der Arithmetik, und die meiſten Sätze der übrigen Wiſſenſchaften, die ſogleich Beyfall erhalten, als ſie nur verſtan-

den

den werden, sondern auch alle diejenigen Urtheile, in welchen ausgesagt wird, daß verschiedene Dinge nicht einerley Ding ausmachen, für angeborne Grundwahrheiten erklären müssen. Die Sätze: Weiß ist nicht schwarz; Ein Viereck ist kein Zirkel; Das Gelbe ist keine Süßigkeit; werden so gleich für wahr gehalten, als man sie hört und verstanden hat, und stehen hierin keinem einzigen allgemeinen Grundsatze nach. Jene Sätze müßten also nebst allen denen, die ihnen in Ansehung der Evidenz gleich sind, eben so wohl, wie diese Grundsätze angeboren im Gemüthe da seyn. Weil nun aber kein Satz angeboren seyn kann, dafern nicht auch die Begriffe, aus denen er zusammengesetzt ist, angeboren sind; so muß man ferner, wenn jene Sätze angeborne Wahrheiten seyn sollen, zugestehen, daß auch alle unsere Vorstellungen von Farben, von den verschiedenen Geschmacksarten, von Figuren u. s. w. angeborne Vorstellungen seyen, welches aber mit aller Vernunft und Erfahrung streitet, nach welchen diese Vorstellungen uns erst durch den Gebrauch unserer Sinne zu Theil werden *)

§. 7.

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieß, daß man daraus, daß der allgemeine Beyfall, den ein Satz findet, ein unfehlbares Zeichen seines von aller Erfahrung unabhängigen Ur-

*) Of hum. Underst. B. I. Ch. 2. S. 4. und S. 8. 9.

Ursprungs im Gemüthe seyn soll, ganz einleuchtend darthun kann, es gebe gar keine angebornen Wahrheiten in unserer Erkenntniß. An diejenigen Wahrheiten nähmlich, welche unserm Verstande angeboren und eingeprägt seyn sollen, muß der Verstand auch denken, oder er muß sich dieselben als in ihm vorhanden vorstellen. Man würde sich nähmlich eines Widerspruchs schuldig machen, wenn man annehmen wollte, im Gemüthe sey etwas vorhanden, wovon es nichts vernimmt und nichts versteht; und man kann von keinem Satze sagen, daß er in der Seele da sey, wenn sie ihn noch nicht erkannt hat, und desselben sich noch nicht bewußt geworden ist. Giebt es also angeborne Wahrheiten, die allgemeinen Beyfall finden, so müssen dieselben auch allen Menschen bekannt seyn und von ihnen deutlich eingesehen werden. Nun kann man aber von keinem einzigen Grundsatze behaupten und beweisen, daß er von allen Menschen eingesehen und gedacht werde. Die Sätze: Was ist, das ist; Es ist unmöglich, daß ein Ding zugleich sey, und auch nicht sey; werden ganz vorzüglich für angeborne Grundwahrheiten ausgegeben. Allein diese Sätze sind den Kindern, und auch vielen erwachsenen Personen, welche dieselben nicht gehört haben, völlig unbekannt. Dieses könnte aber gar nicht der Fall seyn, wenn jene Sätze angeboren in den Seelen aller Menschen lägen und ihnen durch die Natur eingeprägt worden wären. Wollte man aber behaupten, daß wenn gleich nicht jeder Mensch zur Erkenntniß

niß aller seinem Gemüthe eingeprägten Wahrheiten gelange, ihm dennoch die Fähigkeit, diese Wahrheiten zu erkennen und sich derselben bewußt zu werden, a priori beywohne, und daß um dieser Fähigkeit willen jene Wahrheiten angeborne heißen könnten; so muß alsdann auch zugestanden werden, daß alle Wahrheiten, zu deren Einsicht der Mensch zu gelangen im Stande ist, für angeborne Wahrheiten ausgegeben werden müssen, und daß der Streit über die Wirklichkeit angeborner Grundwahrheiten ein leerer Wortstreit sey. Es hat nähmlich noch niemand geläugnet, daß dem Gemüthe die Fähigkeit, verschiedene Wahrheiten einzusehen, ursprünglich beywohne. Darüber will man aber belehrt seyn, ob unsere Erkenntnisse, und gewisse Theile derselben, lediglich aus dem Gemüthe selbst abstammen, oder anders woher in dasselbe hineinkommen. *)

§. 8.

Die Meynung, daß es in unserm Gemüthe angeborne Begriffe und Wahrheiten gebe, beruhet also nicht nur auf ganz unsichern Gründen, sondern stürzt uns auch in lauter Widersprüche und Ungereimtheiten. Am einleuchtendsten wird aber diese Meynung dadurch widerlegt, daß man dem Ursprunge unserer Vorstellungen und Erkenntnisse von Dingen genau nachforscht. Eine solche Nachforschung beweißt nähmlich aufs deutlichste, daß alle Erkenntnisse von Dingen

*) Of hum. Understand. B. I. Ch. 2. §. 4. ff.

gen und deren Eigenschaften, welche wir besitzen, dadurch in uns entstehen, daß reale, für sich bestehende Dinge unser Gemüth afficiren, und die Kräfte desselben zur Hervorbringung der Vorstellungen bestimmen. Denn jedermann wird wohl zugestehen, es sey abgeschmackt von demjenigen Menschen, dem Gott das Gesicht und die Fähigkeit, durch dasselbe die Vorstellungen von Farben zu erhalten, gegeben hat, anzunehmen, es seyen ihm die Vorstellungen der Farben angeboren. Eben so verhält es sich mit allen andern Erkenntnissen, und es wäre vernunftwidrig, diese Erkenntnisse für angeboren zu halten, wenn wir in uns Kräfte entdecken können, durch deren Gebrauch wir nicht nur zu denselben gelangen, sondern von ihnen auch eben die Gewißheit haben können, als wenn sie unserm Gemüthe bey seiner Entstehung eingeprägt worden wären. *)

§. 9.

Daß der Mensch mancherley Vorstellungen und Begriffe besitze, und sich derselben bewußt sey, ist eine ganz unläugbare Thatsache. Unter Vorstellungen und Begriffen wird aber hierbey alles verstanden, womit unser Gemüth sich beschäftiget, wenn es seine Fähigkeiten äußert, oder alles, was in der Sphäre des Bewußtseyns angetroffen wird. **) Diese Vorstellungen und Begriffe nun entstehen sämmt-

*) Of hum. Underst. B. I. Ch. 2. §. 1.

**) Of h. U. B. I. Ch. 1, §. 8. B. II. Ch. 1. §. 1. — Alle unsere Erkenntniß von Dingen schränkt sich blos auf die Vor-

sämmtlich dadurch im Gemüthe, daß Gegenstände außer der Vorstellungskraft vorhanden sind, welche dasselbe afficiren, und ihm die Materialien zu jeder Erkenntniß verschaffen. Die Erfahrung ist demnach die einzige Quelle aller unserer Vorstellungen und Begriffe, und der Ursprung unserer sämmtlichen Erkenntnisse ist in dem Gebrauche der Sinne enthalten. Man muß aber die äußern Sinne und den innern Sinn von einander unterscheiden. Durch jene erhalten wir Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge außer uns, d. i. von den Körpern und ihren Eigenschaften, z. B. vom Gelben und Weißen, von der Hitze und Kälte, von der Weiche und Härte, und überhaupt von allem, was zu den sinnlichen Beschaffenheiten der Körper gehört. Der innere Sinn aber versieht uns mit Vorstellungen von den Zuständen und Wirkungen unserer Seele; dergleichen Zustände sind das Empfinden, Denken, Wollen, Zweifeln, Glauben, Schließen u. s. w. Aus diesen beyden Quellen stammen alle unsere Vorstellungen ab, wovon sich jeder theils dadurch überzeugen kann, daß er den ganzen Vorrath seiner Erkenntnisse untersucht, denn er wird alsdann finden, daß die Stammbegriffe in dieser Erkenntniß und die Materialien, woraus dieselbe zusammengesetzt ist, insgesammt entweder durch die Gegenstände, welche vermittelst der äußern Sin-

Vorstellungen der Dinge ein, denn nur diese Vorstellungen, nicht aber die dadurch vorgestellten Dinge, sind unmittelbar im Gemüthe vorhanden. Of h. Underst. B. IV. Chap. 1. §. 1.

Sinne das Gemüth afficiren und in demselben Vorstellungen hervorbringen, oder durch die Beobachtungen der Zustände und Wirkungen des Gemüths ihm gegeben worden seyen; theils dadurch, daß er auf die Art und Weise Achtung giebt, wie Kinder nach und nach zu Erkenntnissen gelangen, denn er wird alsdann gar bald bemerken können, daß diese Erkenntnisse der Kinder von der Wirksamkeit der Sinne abhängig sind, und daß jene sich nur in eben dem Grade erweitern und vermehren, als die Thätigkeiten dieser stärker werden und sich vervielfältigen. *)

§. 10.

Um jedoch den Ursprung, die Beschaffenheit und die Gränzen unserer Erkenntnisse genau einzusehen, muß noch dieses in Betrachtung gezogen werden, daß einige von unsern Vorstellungen einfach, die andern aber zusammengesetzt sind. Die einfachen Vorstellungen, die nicht in mehrere andere Vorstellungen aufgelößt werden können, sind die Stammbegriffe der menschlichen Erkenntniß und rühren insgesammt unmittelbar aus der Wirksamkeit des äußern und innern Sinnes her. Mit diesen Begriffen kann aber der Verstand mancherley Veränderungen vornehmen, und dieselben auf vielfache Art weiter bearbeiten, indem er nähmlich erstens verschiedene einfache Vorstellungen mit einander vereinigt,

und

*) Of h. Understand. B. II. Ch. 1. §. 2. ff. u. §. 22. Ch. 11. §. 15. 16.

und dadurch zusammengesetzte Begriffe zu Stande bringt; indem er zweytens die Begriffe mit einander vergleicht, und dadurch das Verhältniß derselben zu einander (ihre Einerleyheit, Verschiedenheit, Uebereinstimmung u. s. w.) einsieht; indem er endlich drittens Begriffe, die ursprünglich im Gemüthe zu gleicher Zeit und in Verbindung mit einander da waren, von einander absondert und trennt, wodurch die sogenannten allgemeinen Vorstellungen entstehen. Dieß sind die einzigen Veränderungen, welche der Verstand mit den aus der Wirksamkeit des äußern und innern Sinnes abstammenden Vorstellungen vornehmen kann, und man sieht hieraus, daß die Macht, welche der Verstand über die im Gemüthe vorhandenen Vorstellungen auszuüben im Stande ist, mit derjenigen Macht, welche der Mensch über die Gegenstände der Körperwelt besitzt, einerley Gränzen habe. Gleichwie wir nähmlich in dieser Welt weder einen einzigen Bestandtheil derselben selbst hervorbringen, noch auch zernichten, sondern nur die bereits vorhandenen Materialien nach unsern verschiedenen Absichten von einander trennen oder mit einander vereinigen können; eben so kann auch unser Verstand keine einfache Vorstellung aus sich selbst erzeugen, sondern nur die durch den Gebrauch der Sinne erhaltenen Vorstellungen entweder in einen zusammengesetzten Begriff vereinigen, oder von einander trennen, oder mit einander vergleichen. *)

§. 11.

*) Of h. Underst. B. II. Ch. 2. und Ch. 12. §. 1.

§. 11.

Welches die Stammbegriffe unserer Erkenntniß seyen, aus denen alle übrigen Vorstellungen sich herschreiben, und diese insgesammt zusammengesetzt worden sind, läßt sich leicht ausfindig machen, so bald man nur den Vorrath der in unserm Gemüthe vorhandenen Vorstellungen sorgfältig untersucht, und darauf Achtung giebt, ob sie einfach sind, oder mehrere Begriffe in sich enthalten. Die einfachen Vorstellungen sind nähmlich insgesammt ursprüngliche, und machen den Stoff aus, aus welchem alle zusammengesetzte gebildet worden sind. Daß die Zahl jener ursprünglichen Begriffe nicht sehr groß sey, wird folgende Tafel derselben ausweisen.

Die Stammbegriffe, welche aus der Wirksamkeit des äußern Sinnes herrühren, sind die Vorstellungen der Ausdehnung (oder des Raumes) der Dichtheit (der Ausfüllung des Raumes) und der Beweglichkeit der Körper im Raume.

Aus dem innern Sinne erhalten wir die einfachen Begriffe des Vorstellens und des Begehrens.

Aus der Wirksamkeit beyder Sinne aber haben wir die einfachen Begriffe des Daseyns, der Dauer (der Zeit) und der Zahl (oder der Einheit).

Aus diesen Stammbegriffen unserer Erkenntniß sind alle übrige Vorstellungen und Begriffe in derselben zusammengesetzt, und so sehr auch immer die Vorstellungen der

Farben, des Schalles, des Geschmacks und des Geruchs von jenen Stammbegriffen unserer Erkenntniß verschieden seyn mögen; so würden wir doch, wenn nur unsere Sinne scharf genug wären, leicht gewahrnehmen, daß eigentlich die Verschiedenheiten in der Ausdehnung und Bewegung der Körper alle Verschiedenheiten in den Empfindungen des Geschmacks, Geruchs, der Töne und der Farben hervorbringen. *)

§. 12.

*) Of hum. Underst. B. II. Ch. 13-21. vorzüglich S. 121. — Die Begriffe der Kraft, der Ursache und der Wirkung, der Thätigkeit und des Leidens sind gleichfalls aus der Erfahrung geschöpfft worden. Wenn wir nähmlich gewahrnehmen, daß ein Ding aufhört zu seyn, und ein anderes, welches vorher nicht da war, zu seyn anfängt; wenn wir ferner auf dasjenige Achtung geben, was in uns selbst vorgeht, und daß die Veränderung unserer Vorstellungen zuweilen vermittelst des Eindrucks der äußern Gegenstande auf die Sinne, zuweilen aber vermittelst unsers Entschlusses entstehen, bemerken, und daraus, daß an der Folge der Veränderungen eine gewisse Beständigkeit statt findet, schließen, es werde in Zukunft an eben den Dingen durch dieselben wirkenden Wesen die nähmliche Veränderung, und zwar auf gleiche Weise, erfolgen: So denken wir in dem einen Dinge eine Fähigkeit, verändert zu werden, in dem andern aber eine Fähigkeit, gewisse Veränderungen hervorzubringen. Dieß ist der Ursprung unserer Begriffe von der Kraft, Ursache und Wirkung, und wir haben diese Begriffe lediglich aus der Wahrnehmung der Veränderungen an den Dingen. So hat z. B. das Feuer die Kraft, Gold zu schmelzen, d. h. den Zusammenhang seiner unsichtbaren Theile zu zernichten; das Gold aber hat die Fähigkeit, geschmolzen zu werden. Inzwischen muß doch hierbey noch bemerkt werden, daß wir den deutlichen und reinen Begriff von der

§. 12.

Alle unſere Vorſtellungen ſind entweder reelle Vorſtellungen, oder leere und Einbildungen. Jene ſind ſolche, die in den außer unſerer Vorſtellungskraft wirklichen Dingen ihren Grund haben, und mit denſelben, als mit ihren Urbildern übereinſtimmen. Die leeren Vorſtellungen aber ſind diejenigen, welche in den objectiven Dingen keinen Grund haben, und mit dieſen Dingen auch nicht übereinſtimmen, gleichwohl aber darauf bezogen werden. Was nun die einfachen Vorſtellungen anbetrifft, ſo ſind ſie insgeſammt reelle Vorſtellungen, denn ſie ſind von dem Eindrucke abhängig, den die Dinge auf das Gemüth und deſſen Receptivität machen, ſo daß das Gemüth an denſelben nichts nach Belieben beſtimmen und verändern kann, ſondern ſolche ſo, wie ſie ihm gegeben worden ſind, annehmen muß. Bey den

(a) zu-

der ſelbſtthätigen Kraft und Wirkſamkeit vorzüglich den Beobachtungen der Thätigkeiten unſers Gemüths (des Vorſtellens und Wollens) zu verdanken haben. Die Körper wirken nähmlich zwar auf einander bey der Hervorbringung der Bewegung; allein ſie bringen ihre Wirkung nicht ſelbſtthätig hervor, ſondern der anſtoßende Körper pflanzt nur die Bewegung fort, die ihm mitgetheilt worden iſt, und verhält ſich hierbey ganz paſſiv. Aber in unſerm Geiſte treffen wir die Fähigkeit an, eine Reihe von Gedanken, desgleichen gewiſſe Bewegungen des Körpers, nach Belieben und von ſelbſt anzufangen und zu beendigen. Die Empfindung von den Thätigkeiten des Gemüths iſt alſo die vorzüglichſte Quelle des Begriffs von einer thätigen Kraft. Of hum. Underſt. B. II. Ch. 21. §. 1-4.

zuſammengeſetzten Vorſtellungen aber (zu welchen insbeſondere auch alle allgemeine Begriffe gehören, die aus der Vereinigung der abgeſonderten Vorſtellungen entſtehen S. §. 10.) verhält ſich die Seele nicht blos leidend; denn die Abſonderung und Zuſammenſetzung der Vorſtellungen iſt ihr eigenes Werk, wobey ſie nach Belieben verfahren kann. Eben daher rührt es auch, daß die allgemeinen Begriffe bey verſchiedenen Menſchen ſo ſehr von einander abweichen, denn der eine Menſch hat in dieſe Begriffe (z. B. in den Begriff der Gerechtigkeit) andere Merkmahle aufgenommen, als der andere, welches bey den einfachen Vorſtellungen gar nicht der Fall iſt, die vielmehr bey allen Menſchen mit einander übereinſtimmen. Die Realität der zuſammengeſetzten Vorſtellung nun beruhet, wenn ſie allgemeine Begriffe ſind, darauf, daß ſolche die Merkmahle von wirklichen (außer der Vorſtellungskraft beſtehenden) Dingen abgeben können. So iſt z. B. der Begriff der Tapferkeit ein realer Begriff, denn es iſt möglich, daß ein Menſch, der durch eine Gefahr in Beſtürzung gerathen iſt, während derſelben den Gebrauch ſeiner Vernunft und ſeiner Kräfte beybehält; jener Begriff bezeichnet alſo den an einem Menſchen möglichen Zuſtand. Wenn aber die zuſammengeſetzten Vorſtellungen einzelne Dinge, oder Subſtanzen, die außer unſerm Bewußtſeyn wirklich ſeyn ſollen, betreffen; ſo muß, im Fall ihnen Realität zukommen ſoll, die Vereinigung der einfachen Vorſtellungen in denſelben der Vereinigung der Eigen-

ſchaf-

ſchaften in dieſen Subſtanzen außer dem Bewußtſeyn entſprechen und mit derſelben übereinſtimmen; außerdem ſind die zuſammengeſetzten Vorſtellungen von Subſtanzen leere Vorſtellungen und bloße Einbildungen, wie z. B. die Vorſtellung von einem Centaur. *) In Anſehung der zuſammengeſetzten Vorſtellungen nun, die den größten und wichtigſten Theil der menſchlichen Erkenntniß ausmachen, finden die allermeiſten Irrthümer Statt, und zwar aus dem Grunde, weil ſie aus einer Verbindung ſolcher einfachen Vorſtellungen beſtehen, in deren Natur es nicht liegt, daß ſie zu einander gehören, und daß die eine mit der andern verknüpft werden muß. **) Es kommt daher bey ihrer Zuſammenfügung viel Willkürliches vor, und die Menſchen haben dabey nicht immer die von der Natur herrührenden Muſter dazu, oder die Vereinbarung der Eigenſchaften, welche in den objectiv wirklichen Dingen da iſt, vor Augen. ***)

§. 13.

Damit jedoch dasjenige, was wir über die zur Realität einer Vorſtellung nothwendig erforderliche Uebereinſtimmung mit den objectiv wirklichen Dingen außer dem Bewußtſeyn geſagt haben, nicht zu Mißverſtändniſſen Anlaß gebe; ſo wollen wir darüber noch folgendes anmerken. —

*) Of hum. Underſt. B. II. Ch. 30.

**) l. c. B. IV. Ch. 3. §. 9 - 10.

***) l. c. B. II. Ch. 32. vorzüglich §. 12

Man muß die Vorstellungen in unserm Gemüthe, die sich auf Dinge außer dem Bewußtseyn und deren Eigenschaften beziehen, von diesen Dingen und von den Eigenschaften derselben, die jene Vorstellungen verursachen, sorgfältig unterscheiden, und sich besonders nicht einbilden, daß die Vorstellungen und die an ihnen vorhandenen Eigenschaften mit den Dingen außer dem Bewußtseyn eine vollkommene Aehnlichkeit haben. Eine solche vollkommene Aehnlichkeit ist nähmlich nicht durchgängig möglich, und die Vorstellungen, die wir von gewissen Eigenschaften der Dinge an sich besitzen, mögen wohl diesen Eigenschaften nicht ähnlicher seyn, als den Wörtern in der Sprache, womit wir sie bezeichnen. In den wahrhaft objectiven Dingen sind nur gewisse Kräfte vorhanden, Vorstellungen in uns hervorzubringen, und jene Kräfte nennen wir die Eigenschaften der Dinge. So hat zum Beyspiel ein Schneeball die Kräfte, Vorstellungen von dem Weißen, von der Kälte und von dem Runden in uns hervorzubringen, und jene Kräfte sind die Eigenschaften, die dem Schneeballe als einer objectiven und außer der Vorstellungskraft befindlichen Sache selbst zukommen. Nur in so fern, als unsere Vorstellungen Wirkungen dieser Kräfte sind, und von ihnen jederzeit mit den nähmlichen Bestimmungen hervorgebracht werden, haben die Vorstellungen Realität; und eine vollkommene Aehnlichkeit jener Vorstellungen mit diesen Kräften ist zur Realität der Vorstellungen keinesweges erforderlich. Inzwi-

schen

schen muß man doch hierbey einen Unterschied zwischen den Haupteigenschaften und Nebeneigenschaften (qualitates primariae et secundariae) der Körper machen. Zu jenen gehören diejenigen, worin das Wesen der Körper besteht, und von denselben durch alle Veränderungen, welche man mit ihnen vornimmt, nicht getrennt werden können, als: die Dichtheit, die Ausdehnung, die Figur, die Ruhe, die Bewegung und die Einheit. Die Nebeneigenschaften aber sind nichts anders als Vorstellungen, welche die Kräfte der Körper vermittelst ihrer Haupteigenschaften in uns hervorbringen, und zu denselben gehören die Farben, die Töne, die verschiedenen Arten des Geschmacks u. s. w. Was nun unsere Vorstellungen von den Haupteigenschaften der Körper betrifft, so haben sie mit dem, was in den Körpern als für sich bestehenden Dingen vorhanden ist, wirkliche Aehnlichkeit. Unsere Vorstellungen von den Nebeneigenschaften der Körper aber haben mit dem, was in den Körpern, als objectiven, außer der Vorstellungskraft befindlichen Dingen da ist, keine Aehnlichkeit, und die Empfindungen des Süßen, Blauen, Warmen u. s. w. sind nichts anders, als bloße Wirkungen im Gemüthe, welche die Körper durch ihre Größe, Figur und durch die Bewegung ihrer unsichtbaren Theile hervorbringen, wenn sie das Gemüth vermittelst der Sinnwerkzeuge afficiren. *) — Man

kann

*) Of hum. Underst. B. II. Chap. 8. §. 7. ff. und Chap. 2. §. 2.

kann aber deshalb, weil die Vorstellungen von den Eigenschaften der Körper nicht mit dem, was in diesen Körpern, als objectiven Dingen, vorhanden ist, übereinstimmen, keinesweges sagen, daß uns jene Vorstellungen täuschen und in Irrthum stürzen. Denn unsere einfachen Vorstellungen sind Empfindungen, deren uns Gott fähig gemacht hat, und die seinem weisen Willen gemäß von den Kräften der äußern Objecten nach festgesetzten Regeln in uns hervorgebracht werden. Sind sie nun den Kräften gemäß, die solche hervorbringen, so sind sie das, was sie seyn sollen, nähmlich richtige Begriffe von den dadurch vorgestellten Objecten. Man hat auch gar nicht Ursache sie für Irrthümer zu halten, wenn in denselben gleich den objectiven Dingen selbst etwas als Eigenschaft beygelegt wird, was doch nur in der Erkenntniß der Seele von diesen Dingen Statt findet. Gott hat nähmlich seiner Weisheit gemäß es so eingerichtet, daß sie uns als zu den Dingen selbst gehörige Merkmahle des Unterschiedes derselben vorkommen, damit wir ihnen gemäß die Dinge zu unserm Gebrauch auswählen können. Es ändert daher auch nichts an der Wahrheit unserer einfachen Vorstellungen von der blauen Farbe eines Veilchen, wir mögen nun annehmen, die blaue Farbe sey an dem Veilchen objectiv genommen, oder nur in unserer Empfindungsart des Veilchen befindlich, so daß das, was die Empfindung des Veilchen in uns hervorbringt, bloß die Kraft besitzt, vermöge der Zurückwerfung der Lichtstrahlen, die darauf

fal-

fallen, die Empfindung des Blauen in uns hervorzubringen. Denn da diese Kraft durch eine regelmäßige und gleichförmige Wirkung immer dieselbe Empfindung in uns hervorbringt, so setzt sie uns in den Stand, den Gegenstand von allen andern Dingen zu unterscheiden. *)

§. 14.

Aus demjenigen, was wir bisher über den Ursprung und die wahren Quellen unserer Erkenntnisse von den vorhandenen Dingen dargethan haben, ergiebt sich aufs deutlichste, welches die Gränze dieser Erkenntnisse sey, wie weit sie sich erstrecke, und von welchen Gegenständen wir etwas wissen können, von welchen aber nicht. Die Kräfte des Gemüths, denen wir alle unsere Erkenntniß verdanken, sind nähmlich die Empfindungskraft, die Behaltungskraft, und die Vergleichungskraft. Die Empfindungskraft, wodurch wir dasjenige gewahrnehmen, was entweder in unserm vorstellenden Ich, oder außer demselben da ist, versieht uns mit Vorstellungen, welche die Materialien aller Erkenntnisse ausmachen, und ist diejenige Kraft des Gemüths, die sich zu allererst wirksam beweiset, und zur Ausübung der übrigen Gemüthskräfte Anlaß giebt. **) Die zweyte Kraft des Gemüths, welche bey unserer Erkenntniß wirksam ist, ist die Behaltungskraft. Diese äußert sich

*) Of h. Und. B. II. Ch. 32. besonders §. 14.

**) Of h. Understand. B. II. Ch. 9.

ſich entweder dadurch, daß Vorſtellungen, welche durch die Wirkſamkeit der Sinne entſtanden ſind, eine Zeitlang im Gemüthe gegenwärtig erhalten werden, oder dadurch, daß Vorſtellungen von Objecten in der Abweſenheit dieſer Objecte im Gemüthe wieder erneuert werden, und heißt alsdann das Gedächtniß. *) Vermittelſt der Vergleichungskraft endlich ſehen wir die Verſchiedenheit unſerer Vorſtellungen und die Verhältniſſe derſelben zu einander ein. Von dieſer Unterſcheidungskraft hängt insbeſondere auch die Gewißheit unſerer Erkenntniſſe, vorzüglich die Gewißheit der allgemeinen Urtheile ab, welche man aus Unbekanntſchaft mit den Quellen unſerer Begriffe für angeborne Wahrheiten ausgegeben hat. Desgleichen iſt das Schließen, worin das Weſen der Vernunft beſteht, eine Wirkung der Vergleichungskraft, denn alles Schließen beſteht eben darin, daß Erkenntniſſe mit einander verglichen werden, und aus der einen die andere, vermöge der Verbindung, in der ſie mit einander ſtehen, abgeleitet oder gefolgert wird. **)

§. 15.

Auf die Frage alſo: Welche Gegenſtände vermag der Menſch zu erkennen? muß folgende Antwort gegeben werden. Das erſte Object unſerer Erkenntniß iſt unſer eigenes

Das

*) Of h. Und. B. II. Ch. 10.

**) Of hum. Underſtanding B. II. Chap. 11. und 25. B. IV. Chap. 17.

Daſeyn, das zweyte das Daſeyn Gottes, und das dritte das Daſeyn der Dinge, die unſere äußern Sinne afficiren. Unſer eignes Daſeyn iſt von unmittelbarer Gewißheit, und durch den innern Sinn ſchauen wir unſer Ich und deſſen verſchiedene Zuſtände an. Und wenn auch Jemand an der Exiſtenz aller übrigen Dinge zweifeln wollte, ſo würde er doch das Daſeyn ſeines vorſtellenden Ich nicht bezweifeln können, denn indem er dieſes Daſeyn bezweifelte, und ſich des Zweifels bewußt wäre, ſo würde er zugleich ein Bewußtſeyn ſowohl des vorſtellenden Ich, das er bezweifelt, als auch des Gedankens haben, der eben einen Zweifel des Daſeyns von jenem Ich ausmacht. *) Aus unſerm eigenen Daſeyn können wir aber das Daſeyn Gottes, und zwar mit mathematiſcher Gewißheit, demonſtriren. Es iſt nähmlich unmittelbar gewiß, daß ein bloßes Nichts eben ſo wenig ein wirkliches Ding hat hervorbringen können, als es zweyen geraden Winkeln gleich ſeyn kann. Nun iſt aber der Menſch wirklich; folglich hat ihn auch kein Unding hervorbringen können, ſondern es muß vielmehr von Ewigkeit her ein Etwas exiſtirt haben, das ihm ſein Daſeyn gegeben hat. Denn was nicht von Ewigkeit her da iſt, das hat einen Anfang, und was einen Anfang hat, das muß nicht von Ewigkeit her da geweſen ſeyn. Es iſt ferner unläugbar, daß jedes Weſen, welches ſein Daſeyn einem andern Weſen verdankt, auch alles, was in ihm iſt, und

*) Of h. Underſt. B. IV. Ch. 9. und Ch. 10. §. 2.

und zu seinem Daseyn gehört, von diesem andern Wesen erhalten haben muß. Mithin muß die ewige Quelle alle Wirklichkeit auch die Quelle aller Kraft seyn, und dem Urwesen muß Allmacht zukommen. Da ferner der Mensch der Erkenntniß fähig ist, so muß auch das Urwesen, welches ihn hervorgebracht hat, Erkenntniß besitzen und allwissend seyn, und es ist schlechterdings unmöglich, daß ein aller Vorstellungen unfähiges, und blos nach mechanischen Gesetzen wirkendes Ding, ein Wesen sollte hervorgebracht haben, das der Erkenntniß fähig wäre. Demnach führt uns die Vernunft durch die Betrachtung unsers eigenen Daseyns zur Erkenntniß, daß ein ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen, oder ein Gott, existirt. *) Was aber endlich die Erkenntniß des Daseyns der Dinge außer uns betrifft, so gelangen wir zu derselben einzig und allein durch die Empfindungen. Daß wir eine Vorstellung von einem Dinge haben, beweißt freylich das objective Daseyn desselben eben so wenig, als das Gemählde von einem Menschen das Daseyn desselben in der Welt beweißt. Allein obgleich die sinnlichen Empfindungen weder eine anschauende, noch auch eine demonstrative Gewißheit von dem Daseyn der ihnen entsprechenden Gegenstände außer dem Bewußtseyn verschaffen; so haben wir doch Gründe genug, uns auf die Aussagen dieser Empfindungen zu verlassen, und das objective Da-

*) Of hum. Underst. B. IV. Chap. 10.

Daseyn von realen Dingen anzunehmen, die den Empfindungen entsprechen. Diese Gründe sind aber erstens der Umstand, daß die Empfindungen von äußern Dingen, die unsere Sinne afficiren, herrühren müssen, indem diejenigen Menschen, welchen ein gewisser Sinn fehlt, auch aller Empfindungen ermangeln, welche durch diesen Sinn der Seele zugeführt werden, welches nicht der Fall seyn würde, wenn die Seele die sinnlichen Vorstellungen aus sich selbst und ohne Einwirkung der äußern Gegenstände auf ihre Receptivität hervorbrächte. Zweytens müssen wir die sinnlichen Empfindungen nehmen, wie sie uns gegeben werden, und können sie nicht nach Belieben verändern oder aus dem Bewußtseyn wegschaffen, wie in Ansehung der Gedächtnißvorstellungen und anderer Vorstellungen, die lediglich aus der Wirksamkeit des Gemüths abstammen, allerdings der Fall ist; wir müssen also jene Empfindungen und die Gewalt, mit der sie sich uns aufdringen, von dem Daseyn äußerer Gegenstände und von deren Wirksamkeit aufs Gemüth ableiten. Drittens werden die wirklichen Empfindungen von Gefühlen der Freude und des Schmerzes begleitet, die Gedächtnißvorstellungen hingegen nicht, und wir können uns der Hitze und der Kälte erinnern, ohne dabey den Schmerz zu fühlen, den sie in uns vermöge der Bewegungen, welche sie in den Organen des Körpers verursachten, hervorbrachten, als wir sie wirklich empfanden. Wären nun die Empfindungen nichts mehr, als bloß Geschöp-

schöpfe unserer Vorstellungskraft, und willkührlich von derselben hervorgebracht, wie die Gedächtnißvorstellungen, so würden mit diesen eben so wohl die Gefühle der Freude und des Schmerzes verbunden seyn, als wie mit jenen. Endlich bestätigt auch viertens das Zeugniß des einen Sinnes die Aussage des andern von dem Daseyn eines äußern Gegenstandes. Wer z. B. ein Feuer sieht, der kann sich vom äußern Daseyn desselben, und daß es nicht bloße Einbildung sey, auch noch durch die Gefühle seiner Hand, wenn er sie ins Feuer hält, überzeugen. Obgleich also die Erkenntniß der Dinge außer uns nicht den höchst möglichen Grad von Evidenz und Gewißheit hat, so besitzt sie doch diejenige Zuverlässigkeit, die zur Betreibung der Angelegenheiten des Lebens, und zur Beförderung unserer Glückseligkeit zureichend ist, und mit der wir also zufrieden zu seyn alle Ursachen haben. *) — Alle uns Menschen mögliche Erkenntniß bezieht sich mithin auf unser eigenes Daseyn, auf das Daseyn Gottes, und auf das Daseyn derjenigen Gegenstände, die unsere Sinne afficiren. Von dem was außerdem noch existiren mag, wissen wir nichts. Zu einer Erweiterung und Vermehrung unserer Erkenntnisse können wir aber nur, theils durch die Erfahrung oder durch Beobachtung der Dinge, die unsere Sinne afficiren, theils durch die Erforschung der Verhältnisse der aus der Erfahrung abgesons-

*) Of. h. Und. B. IV. Chap II. §. 1-11.

sonderten Vorstellungen gelangen: Jene belehrt uns vom Daseyn der Substanzen, diese verschafft uns die Einsicht allgemeiner und apodiktisch gewisser Wahrheiten. *)

Zweyte Abtheilung.

Darstellung des Leibnitzischen Rationalismus.

§. 1.

Jede Modification unsers Gemüths, sie sey von welcher Art sie wolle, kann eine Vorstellung genannt werden. **)

§. 2.

Von unsern Vorstellungen haben einige Beziehung auf Objecte, welche für sich bestehen und außer unserer Vorstellungskraft existiren. Mit diesen Objecten müssen die Vorstellungen in einer natürlichen Verbindung stehen und denselben angemessen seyn, außerdem würden sie bloße Täuschungen ausmachen, denen es an aller Wahrheit ermangelt. ***)

§. 3.

*) Of h. Underst. B. IV. Chap. 11. §. 12. ff. und Chap. 12.

**) Nouvaux Essais sur l'entendement humain L. II. S. 65. in den Oeuvres philos. de Mr. de Leibnitz publiées par Raspe.

***) Nouveaux Essais sur l'entendement humain L. II. S. 222. Essais de Theodicée par Mr. Leibnitz Part. III. §. 356. und 357.

§. 3.

Unſere Vorſtellungen von Objecten drucken aber nicht allezeit dasjenige mit Vollſtändigkeit und Deutlichkeit aus, was in dieſen Objecten als Eigenſchaft und Beſtimmung vorhanden iſt. Man muß nähmlich **dunkle** und **klare** Vorſtellungen (cognitiones obscurae et claraе) der Dinge von einander unterſcheiden, und die klaren Vorſtellungen wiederum in verworrene und deutliche (confuſae et distinctae) eintheilen. Dunkle Vorſtellungen ſind ſolche, deren Bewußtſeyn nicht zureicht, um ſie von den Vorſtellungen anderer Art zu unterſcheiden. Klare Vorſtellungen hingegen ſind ſolche, deren Bewußtſeyn zureichend iſt, um ſie von jeder andern Vorſtellung zu unterſcheiden. Verworrene Vorſtellungen aber ſind ſolche, bey denen wir uns der Merkmahle oder Beſtandtheile, aus welchen ſie beſtehen, nicht bewußt ſind. Deutliche Vorſtellungen endlich ſind diejenigen, deren Beſtandtheile von einander unterſchieden werden. Wenn man in der Vorſtellung der Zahl **fünfe** die Einheiten unterſcheidet, aus welchen dieſelbe zuſammengeſetzt iſt, ſo hat man eine deutliche Vorſtellung von dieſer Zahl. Die Vorſtellungen von der Wärme, Kälte und von den Farben hingegen ſind verworrene Vorſtellungen. Sie repräſentiren eigentlich nur gewiſſe Bewegungen in den Organen unſers Körpers. Aber wir können in denſelben nicht die Bewegungen der Organe des Körpers erkennen und unterſcheiden, welche dadurch vorgeſtellt werden. Die Ver-

worrenheit der Vorſtellungen hat ihren Grund in der Eingeſchränktheit unſers Gemüths. Die Deutlichkeit der Vorſtellungen aber iſt ein Erzeugniß der poſitiven Kraft unſers Gemüths. Alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit ſind, an ſich genommen, verworrene Vorſtellungen. Dem Verſtande aber verdanken wir die Deutlichkeit unſerer Begriffe. *)

§. 4.

Was nun den Urſprung unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe anbetrifft, ſo kann derſelbe unmöglich einzig und allein aus der Wirkſamkeit der Sinne oder aus der Erfahrung abgeleitet werden; vielmehr iſt eine beſondere Beſchaffenheit, die wir an einigen von unſern Erkenntniſſen antreffen, ein unläugbarer Beweis, daß ſie angeboren im Gemüthe vorhanden ſeyn, und den Verſtand ſelbſt zur Quelle haben müſſen. Zwar enthält der allgemeine Beyfall, den gewiſſe Urtheile erhalten, ſobald man die Worte, wodurch ſie ausgedruckt werden, verſtanden worden ſind, noch keinen hinreichenden Beweis, ſondern nur eine Anzeige, daß dieſe Urtheile angeborne Grundſätze ausmachen. **) Aber aus der Nothwendigkeit und Gewißheit, welche manchen Urtheilen zukommt, läßt ſich mit Zuverläſſigkeit ſchlie-

*) v. Meditationes de cognitione, veritate et ideis in den Oper. omnibus G. G. Leibnitii Tom. II. p. 14. ſtudio L. Dutens. Nouveaux Eſſais L. II. S. 213. Eſſais de Theodicée P. III. §. 356.

**) Nouv. Eſſais L. I. S. 32.

schließen, daß der Grund derselben und besonders der Grund ihrer Gewißheit im Gemüthe selbst enthalten seyn müsse. Die Erfahrung kann nähmlich niemahls die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Erkenntniß darthun, sondern sie giebt allen aus ihr geschöpften Urtheilen nur particulaire Gültigkeit; und daraus, daß etwas nach dem Zeugnisse der Erfahrung mehrmahls so oder so vorhanden ist, kann gar nicht gefolgert werden, daß es jederzeit da seyn werde, oder nothwendiger Weise so beschaffen seyn müsse, wie es beschaffen ist. Nun enthält die reine Mathematik unläugbar solche Wahrheiten, deren Principien der Bestätigung durch die Erfahrung und durch Beyspiele gar nicht bedürfen, sondern die schlechterdings nothwendig, und ihrer Gewißheit nach von aller Erfahrung unabhängig sind: Dasselbe ist auch der Fall mit vielen Grundsätzen der Logik, Metaphysik und Moral. Wir müssen folglich annehmen, daß diese Grundsätze in der ursprünglichen Einrichtung unsers Gemüths ihren Grund haben, und aus derselben ihre Nothwendigkeit und Gewißheit bekommen. *)

§. 5.

Ungeachtet aber die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse lediglich aus dem Gemüthe selbst abstammen; so

*) Nouv. Essais S. 4. ff. und S. 33. — Was wir von irgend einem Gegenstande und dessen Beschaffenheiten wissen können, ohne durch Erfahrung darüber belehrt worden zu seyn, das muß aus unserm Gemüthe selbst herrühren.

so folgt daraus doch noch keinesweges, daß dieselben auch von uns jederzeit mit Deutlichkeit gewahrgenommen werden müssen. Denn in unserer Seele können sich mancherley Veränderungen zutragen, deren wir uns nicht bewußt werden, und die wir erst aus ihren Folgen und Wirkungen erkennen. Auch muß man von der Seele, als einer Substanz, zu deren Wesenheit irgend eine Kraft gehört, sagen, daß sie eigentlich immer in Wirksamkeit sey. Und daß in der Seele manche Vorstellung vorhanden seyn könne, deren sie sich nicht bewußt ist, davon liefert ja die Erfahrung unzählige Beweise. In unserm Gedächtnisse ist z. B. eine Menge von Vorstellungen enthalten, deren wir uns nicht bewußt sind. *) Es können also auch die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten im Gemüthe vorhanden seyn, ungeachtet wir noch kein Bewußtseyn derselben besitzen. Man muß daher die wirkliche Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten von der Anlage zu einer solchen Erkenntniß unterscheiden. Nur diese Anlage ist im Gemüthe angeboren vorhanden. Daß wir uns dieser Wahrheiten mit Deutlichkeit bewußt werden, geschieht erst durch die Anwendung unserer Gemüthskräfte, und auf diese Anwendung hat die Erfahrung allerdings Einfluß, indem sie dazu Anlaß giebt, die Fähigkeiten unsers Gemüths in Ausübung zu bringen, und dadurch zum Bewußtseyn der unserm Gemüthe ursprünglich ein-

*) Nouv. Essais L. I. S. 8. ff.

eingeprägten Wahrheiten zu gelangen. So kann man von den Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie mit Recht sagen, daß sie unserm Gemüthe angeboren sind, denn man kann sie ohne alle Hülfe der Erfahrung, in sich entdecken und ausfindig machen. Dieß letztere geschieht aber nur erst durch den Gebrauch des Verstandes und durch das Nachdenken über die Vorstellungen von Größen, die wir in uns antreffen. *)

§. 6.

Die Wahrheit unserer Erkenntnisse besteht in der Uebereinstimmung derselben mit den dadurch erkannten Gegenständen. **) Da es nun nothwendige Erkenntniß in uns giebt, die auf den intellectuellen Vorstellungen beruhen, welche angeboren und unabhängig von der Erfahrung in uns vorhanden (obgleich erst die Erfahrung Veranlassung giebt, uns dieser a priori vorhandenen Vorstellungen bewußt zu werden), und insgesammt der Deutlichkeit fähig sind: ***)

So

*) Nouv. Essais L. I. S. 5. 33. und 43.

**) Nouv. Essais L. IV. S. 363.

***) Nouv. Essais L. I. S. 37. — Im Grunde sind alle nothwendige Erkenntnisse nur bedingte, und enthalten eigentlich nichts anders, als: Wenn das und das gesetzt wird, so wird dadurch zugleich auch dieß gesetzt. Wenn man daher z. B. sagt: Jede dreyseitige Figur enthält drey Winkel; so bedeutet dieß nichts anders, als: Wenn eine dreyseitige Figur gesetzt worden ist; so ist eine Figur, die drey Winkel enthält, gesetzt worden. N. E. L. IV. S. 414.

So entsteht die Frage: Wie den angebornen, blos aus der reinen Vernunft abstammender Vorstellungen und Grundsätzen Wahrheit d. i. Uebereinstimmung mit dem dadurch Vorgestellten zu kommen könne? Auf diese Frage dient zur Antwort, daß der Grund der Wahrheit der angebornen und nothwendigen Grundsätze, und der dazu gehörigen Vorstellungen, in der Gottheit enthalten sey. Dieses vollkommenste Wesen ist die höchste Quelle aller nothwendigen und ewigen Wahrheiten, welche den zureichenden Grund und das regulative Princip aller Wirklichkeit enthalten, oder die Gesetze des Universums ausmachen. In dem göttlichen Verstande befindet sich das Urbild aller Vorstellungen und Wahrheiten, die unserer Seele a priori, nicht in der Form von Urtheilen, sondern nur als Elemente zu Erkenntnissen eingeprägt worden sind, und aus deren Bearbeitung und Anwendung diejenigen wirklichen Erkenntnisse entspringen, deren wir uns bewußt sind. Denn da die ewigen oder nothwendigen Wahrheiten der Existenz der zufälligen Dinge vorhergehen; so müssen jene auch in der Existenz einer nothwendigen Substanz gegründet seyn. *)

---

§. 7.

Nachdem wir den Verstand als dasjenige Vermögen unsers Gemüths kennen gelernt haben, durch dessen richti-

 gen

*) N. E. L. IV. S. 414-415.

gen Gebrauch wir im Stande sind, von den objectiven Dingen, von deren Beschaffenheiten und Verhältnissen zu einander eine Erkenntniß zu erlangen: So wollen wir nunmehr durch die Hülfe desselben die wahre und objective Beschaffenheit der ganzen Welt aufsuchen, und die Natur desjenigen, was den Erscheinungen und den verworrenen Vorstellungen von Dingen, welche die Sinnlichkeit liefert, zum Grunde liegt, bestimmen.

§. 8.

Daß es zusammengesetzte Dinge gebe, davon überzeugt uns die Erfahrung. So gewiß aber zusammengesetzte Dinge existiren, so gewiß müssen auch einfache Substanzen (Monaden) vorhanden seyn; denn das Zusammengesetzte ist nur ein Aggregat von einfachen Dingen. *)

§. 9.

Was einfach ist, dem mangeln alle Theile, und bey demselben kann weder Ausdehnung, noch auch Gestalt, noch endlich auch Theilung Statt finden. Die einfachen Substanzen oder Monaden sind daher die letzten Elemente der Dinge, und weil sie gar keine Theile enthalten, so sind sie auch nicht, wie die zusammengesetzten Gegenständen in der Sinnenwelt, weder eines Unterganges durch Auflösung, noch auch einer Entstehung durch Zusammensetzung fähig, und

*) Principia Philosophiae § 2. S. 20. und S. 53. im Tomo secundo P. I. Operum omn. G. G. Leibnitii.

und können nur durch eine Schöpfung aus Nichts zur Wirklichkeit gelangen, und durch eine Vernichtung ihres Daseyns verlustig werden. *)

§. 10.

Da die Monaden keine Theile besitzen, so läßt sich auch gar keine Art und Weise angeben, nach welcher eine Monade durch irgend eine andere endliche Substanz sollte verändert, und in Ansehung ihres Innern mit Bestimmungen versehen werden, die vorher an derselben nicht wirklich waren. In dem Einfachen kann nähmlich wegen der Abwesenheit aller Theile nichts versetzt, noch auch eine innere Bewegung angenommen werden, die durch den Einfluß einer andern Substanz erregt, auf ein besonderes Ziel gerichtet, vermehrt und vermindert werden könnte. Ueberhaupt genommen läßt sich auch dabey, daß eine Monade auf die andere von außen Einfluß haben, oder die eine der andern etwas mittheilen sollte, gar nichts denken. Denn bey den Monaden kann man keine Oefnungen voraussetzen, vermittelst welcher sie etwas in sich aufnehmen, oder einer andern Substanz mittheilen könnten; und die Eigenschaften, die einer Substanz beywohnen, können eben so wenig, wie die Substanz selbst, in eine andere Substanz übergehen. **)

§. 11.

*) Principia Philosophiae §. 1. 3-6.

**) Principia Philosophiae §. 7.

§. 11.

Als ein wirkliches Ding muß jede Monade gewiſſe Beſchaffenheiten haben. Desgleichen iſt es nothwendig, daß eine Monade von jeder andern verſchieden ſey. Denn in der Wirklichkeit kann es nicht zwey Dinge geben, die in Anſehung aller ihrer innern Eigenſchaften mit einander völlig übereinſtimmten. Auch würden die zuſammengeſetzten Dinge nicht von einander verſchieden ſeyn können, wenn die einfachen Subſtanzen, aus welchen jene beſtehen, nicht von einander verſchieden wären; denn alles, was an den zuſammengeſetzten Dingen angetroffen wird, iſt ein Effect der einfachen, die ihnen zum Grunde liegen. *)

§. 12.

Es iſt ferner ein ausgemachter Grundſatz, daß ſowohl jedes erſchaffene Weſen (mithin auch jede Monade) der Veränderung unterworfen ſey, als daß auch jede Veränderung irgend eines Dinges dem Geſetz der Continuität angemeſſen ſeyn müſſe. **)

§. 13.

Da nun, wie wir bereits gezeigt haben (§. 10.), keine Monade durch den Einfluß einer andern auf ihr Inneres verändert werden kann; ſo müſſen alle Veränderungen, die

*) Principia Philoſ. §. 8. 9.

**) Princ. Philoſ. §. 10.

die ſich mit einer Monade zutragen, von einem innern Principp derſelben abhängig ſeyn. Man kann daher auch mit Recht ſagen, die einer jeden Monade beywohnende Kraft ſey das Princip ihrer Veränderungen. *)

§. 14.

Außer dem Princip der Veränderungen muß auch noch jede Monade eine Form beſitzen, welche, ſo zu ſagen, die Specification und die Verſchiedenheit der einfachen Subſtanzen ausmacht. Dieſe Form muß eine Mannigfaltigkeit in der Einheit in ſich ſchließen. Denn da alle Veränderung der Dinge nicht plötzlich, ſondern nur allmählich und nach Graden erfolgt, und blos etwas an denſelben verändert wird, etwas aber unverändert übrig bleibt; ſo muß auch in jeder einfachen Subſtanz, ungeachtet ſie keine Theile hat, eine Vielheit der Beſtimmungen und Verhältniſſe da ſeyn. Wie aber in der einfachen Subſtanz eine Mannigfaltigkeit vorhanden ſeyn könne, hat keine Schwierigkeit, denn die Erfahrung lehrt ja, daß ein einziger Gedanke, deſſen wir uns bewußt ſind, oft eine große Verſchiedenheit der Merkmahle des Objects, worauf ſich der Gedanke bezieht, in ſich ſchließe. **)

§. 15.

*) Princip. Philoſ. §. 11.

**) Princip. Philoſ. §. 12. 13. 16.

§. 15.

Der vorübergehende Zustand, welcher eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, oder in der einfachen Substanz, in sich faßt, ist überhaupt genommen nichts anders, als eine **Perception** (Vorstellung), welche man sorgfältig von der **Apperception** (Vorstellung mit Bewußtseyn) unterscheiden muß, wie aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen wird; denn die Meinung, daß es nur solche Vorstellungen gebe, deren wir uns bewußt sind, ist die Quelle sehr vieler Irrthümer. Die Thätigkeit des den Monaden bewohnenden innern Princips, wodurch alle Veränderung derselben, oder der Uebergang von einer Perception zur andern bewirkt wird, kann man ein **Begehren** nennen. Es ist zwar unläugbar, daß wir durch unser Begehren nicht aller derjenigen Perceptionen theilhaftig werden, nach welchen wir streben; wir erreichen jedoch von denjenigen Perceptionen, nach welchen wir streben, allezeit einige, und das Begehren führt uns daher immer auf neue Vorstellungen. *)

§. 16.

Vorstellungen und alle Wirkungen derselben können nicht aus mechanischen Gründen, d. i. aus der Gestalt und Bewegung der Theile eines Körpers, abgeleitet und begreiflich gemacht werden, und lassen sich nur aus der Natur ei-

*) Princip. Philos. §. 14. und 15.

einer einfachen Subſtanz erklären. In der einfachen Subſtanz kann aber auch nichts anders vorhanden ſeyn, als was eine Vorſtellung, oder eine Veränderung der Vorſtellungen ausmacht, und im Vorſtellen beſtehen alle innere Wirkungen der Monaden. *)

§. 17.

Will man alle Weſen, die der Vorſtellungen und des Begehrens in dem oben (§. 15.) angegebenen weitern Sinne theilhaftig ſind, Seelen nennen; ſo kann man von allen einfachen Subſtanzen oder von allen erſchaffenen Monaden ſagen, daß ſie Seelen ſeyen. Da aber eine Vorſtellung mit Bewußtſeyn (die Apperception) mehr enthält, als die Vorſtellung, bey der alles Bewußtſeyn mangelt; ſo iſt es beſſer, diejenigen einfachen Subſtanzen, die nur Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn beſitzen, mit dem allgemeinen Nahmen der Monaden zu belegen, diejenigen einfachen Subſtanzen hingegen, die ſich ihrer Vorſtellungen bewußt ſind, und dieſelben durch Hülfe des Gedächtniſſes wieder erneuern können, Seelen zu nennen. **)

§. 18.

Was es mit dem Zuſtande der Monaden, die ſich ihrer Vorſtellungen nicht bewußt ſind, für eine Bewandniß habe,

*) Princip. Philoſ. §. 17.

**) Princip. Philoſ. §. 19.

habe, können wir von gewiſſen Zuſtänden abnehmen, in welchen wir uns bisweilen ſelbſt befinden. Während der Ohnmacht, und im tiefen Schlafe ohne Traum, haben wir kein Bewußtſeyn irgend einer Vorſtellung, und unſer Zuſtand gleicht alsdann dem Zuſtande der Monaden, die ſich ihrer Vorſtellungen nicht bewußt werden. Daraus aber, daß wir uns manchmahl in einem Zuſtande befinden, in welchem uns das Bewußtſeyn aller Vorſtellungen mangelt, darf jedoch nicht gefolgert werden, daß während deſſelben gar keine Vorſtellung vorhanden geweſen ſey. Denn jede erſchaffene einfache Subſtanz muß ſtets verändert werden, und ihre Veränderung kann nur in einer Abwechſelung der Vorſtellungen beſtehen. Auch würden wir, wenn alle Vorſtellungen in uns jemahls gänzlich verſchwänden, aus einem ſolchen Zuſtande niemahls wieder in einen Zuſtand des Bewußtſeyns unſerer ſelbſt und unſerer Vorſtellungen gelangen können; denn gleichwie eine Bewegung in der Körperwelt nur aus einer andern Bewegung entſteht, eben ſo kann auch eine Vorſtellung nur aus einer andern vorhergegangenen entſtehen. *)

§. 19.

Das Vermögen, etwas mit Klarheit wahrzunehmen, hat die Natur allen Thieren verliehen, und ihnen zu dem Ende Sinnwerkzeuge gegeben, welche mehrere Vorſtellungen,

*) Princip. Philoſ. §. 20-24.

gen, die einzeln genommen zu schwach sind, um bemerkt zu werden, auffassen, vereinigen, und dadurch verstärken. Desgleichen sind auch die Thiere mit dem Vermögen des Gedächtnisses begabt worden, vermittelst dessen sie im Stande sind, sich eine Folge der Dinge vorzustellen, welche eine Nachahmung der ursachlichen, durch die Vernunft allein erkennbaren Verbindung der Gegenstände ausmacht, und von dieser Verbindung unterschieden werden muß. *)

§. 20.

Durch die Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Wahrheiten ist der Mensch von den Thieren verschieden. In dieser Erkenntniß besteht die Vernunft. Durch dieselbe sind wir der Wissenschaften theilhaftig, und ihr verdanken wir auch alle Erkenntniß von unserm vorstellenden Ich und von der Gottheit. **)

§. 21.

Alle Schlüsse unserer Vernunft beruhen aber auf zwey wichtigen Principien. Das erste ist das Princip des Widerspruches, vermittelst dessen wir alles für falsch halten, was einen Widerspruch in sich schließt, dagegen aber alles als wahr annehmen, was dem Irrthume entgegen steht. Das zweyte ist das Princip des zureichenden Grundes.

Ver-

*) Princip. Philos. §. 25-28.

**) Princip. Philos. §. 29-30.

Vermittelst dieſes Princips ſehen wir ein, daß keine Begebenheit vorhanden, und kein Urtheil wahr ſeyn könne, wenn es keinen zureichenden Grund giebt, um deſſentwillen ſie ſo beſchaffen ſind, wie ſie beſchaffen ſind, und nicht vielmehr anders, obgleich der zureichende Grund von etwas uns oftmahls unbekannt ſeyn kann. *)

§. 22.

Wenn eine Wahrheit Nothwendigkeit enthält, ſo kann der Grund derſelben durch die bloße Analyſis ihres Inhalts gefunden werden, indem wir ſie in einfachere Vorſtellungen und Wahrheiten auflöſen, und hierin ſo lange fortfahren, bis wir zu den höchſten Begriffen und Grundſätzen in unſerer Erkenntniß gelangen. Auf dieſe Art werden bey den Mathematikern die theoretiſchen Theoreme und praktiſchen Regeln durch eine bloße Analyſis derſelben auf Definitionen, Axiomata und Poſtulata zurückgeführt. Auch giebt es in unſerer Erkenntniß nicht nur einfache Vorſtellungen, die nicht weiter zergliedert und eben daher nicht definirt werden können, ſondern auch Axiomata und Poſtulata, oder urſprüngliche Principien, die nicht weiter bewieſen werden können, und auch gar keines Beweiſes bedürfen. Dieſe Principien ſind allezeit identiſche Urtheile. *)

§. 23.

*) l. c. §. 31 - 32.

*) l. c. §. 33 - 35.

§. 23.

Was aber die zureichenden Gründe des Daseyns und der Veränderungen der wirklichen Dinge in der Welt anbetrifft, durch welche Gründe und deren Einsicht wir allererst Gewißheit über das Daseyn des in der Sinnenwelt Wirklichen erhalten, indem wir die Phänomene der Sinne nur vermittelst ihrer Verbindung nach dem Gesetze der Causalität von den leeren Bildern der Einbildungskraft unterscheiden können *); so müssen dieselben in der ganzen Reihe der Dinge, welche die Sinnenwelt ausmacht, aufgesucht werden. Da es nun eine unendliche Verschiedenheit der Dinge in dieser Welt giebt, und jeder Körper ins Unendliche getheilt werden kann; so muß auch die Reihe der Gründe, von welchen das Wirkliche in der Welt abhängig ist, unendlich seyn. Weil aber alle Glieder dieser Reihe zufällig sind, und jedes derselben wieder von einem Grunde abhängig ist, so hilft uns der Fortgang in dieser unendlichen Reihe der Gründe des Wirklichen zu nichts, und thut den Bedürfnissen unserer Vernunft keinesweges Genüge, sondern wir müssen einen absoluten und letzten Grund der ganzen Reihe, der außer derselben befindlich ist, aufsuchen. **)

§. 24.

*) Nouveaux Essais L. IV. S. 339. und 357. Remarques sur le livre de l'origine du mal §. 5.

**) Principia Philos. §. 36-37.

§. 24.

Der höchste zureichende Grund aller vorhandenen Dinge muß also in einer nothwendigen Substanz enthalten seyn. Diese Substanz, aus welcher die ganze Reihe aller Wirklichkeit abstammt, nennen wir Gott. *)

§. 25.

Da das Daseyn dieser Substanz die ganze Reihe aller Dinge in der Welt vollkommen begreiflich macht, und alle Theile dieser Reihe so genau mit einander verbunden sind, daß sie nur ein einziges Ganzes ausmachen; so kann es nur einen Gott geben, und dieser ist zur Erklärung des Daseyns der Welt hinreichend. Auch begreifen wir leicht, daß die höchste, einzige, allgemeine und höchste Substanz, weil nichts außer derselben vorhanden ist, was von ihr nicht abhängig wäre, und eine Reihe von Dingen existirt, die an sich genommen blos möglich sind, unbeschränkt seyn, und alle mögliche Realitäten enthalten müsse. Hieraus folgt aber, theils daß Gott absolut vollkommen sey, denn Vollkommenheit ist nichts anders, als die Größe einer positiven Realität an sich und ohne alle Einschränkung betrachtet; theils daß alle erschaffene Wesen ihre Vollkommenheiten von dem Einflusse der Gottheit, ihre Unvollkommenheiten und Einschränkungen aber von ihrer eigenen Natur, vermöge welcher sie keines unbegränzten Besitzes von

*) l. c. §. 38.

von Vollkommenheit fähig sind, erhalten haben. Durch die Gränzen ihrer Vollkommenheit sind nähmlich die erschaffenen Wesen von der Gottheit verschieden. *)

§. 26.

Gott ist aber nicht blos die Urquelle aller Wirklichkeit, sondern auch der Wesenheit der Dinge, in so fern diese Wesenheit real ist, oder er ist die Urquelle dessen, was in der Möglichkeit eine Realität ausmacht. Daher kann man auch mit Recht von dem göttlichen Verstande sagen, daß er die ursprüngliche Quelle aller ewigen Wahrheiten sey, daß ohne ihn dem Möglichen keine Realität zukommen, und weder etwas wirklich noch auch möglich seyn würde. Es ist nähmlich nothwendig, daß wenn der Wesenheit und Möglichkeit der Dinge oder vielmehr den ewigen Wahrheiten irgend eine Realität zukommt, diese Realität in einem wirklichen Wesen, und folglich in der Existenz eines nothwendigen Wesens, dessen Möglichkeit zugleich die Existenz desselben in sich schließt, oder das zu seiner Wirklichkeit blos der Möglichkeit bedarf, ihren Grund habe. **)

§. 27.

Gott ist demnach die oberste Einheit, oder die erste einfache Substanz. Alle übrige Monaden aber sind abgelei-

*) l. c. §. 39-42.

**) l. c. §. 43-44.

leitete Wesen oder Erzeugnisse dieser höchsten Substanz und werden so zu sagen durch die Strahlen, die continuirlich aus der Gottheit hervorgehen, welche Strahlen aber durch die Receptivität der Geschöpfe, zu deren Wesen Eingeschränktheit gehört, begränzt werden, geboren. *)

§. 28.

Gott besitzt eine **Kraft**, welche die Quelle aller Dinge ist, desgleichen eine **Erkenntniß**, welche die Form aller Vorstellungen enthält, endlich einen **Willen**, vermittelst dessen er alle Veränderungen den Einsichten seines Verstandes von dem, was das Beste ist, gemäß hervorbringt. Diesen Eigenschaften der Gottheit entspricht dasjenige, was in den erschaffenen Monaden den Grund der Erkenntnisse und Willensfähigkeit ausmacht. Aber jene Eigenschaften sind in der Gottheit im unendlichen Grade und in der höchsten Vollkommenheit vorhanden; die ihnen entsprechenden Eigenschaften in den erschaffenen Monaden hingegen sind bloße Aehnlichkeiten derselben nach dem Grade von Vollkommenheit, den sie besitzen. **)

§. 29.

Man sagt von einem Geschöpfe, es **wirke** oder **handle außer sich**, in so fern es eine Vollkommenheit besitzt, es leide,

*) l. c. §. 48.

**) l. c. §. 49-50.

leide, in so fern es unvollkommen ist. In wie fern also die Monaden deutliche Vorstellungen besitzen, in so fern legen wir ihnen Thätigkeit bey; in wie fern sie aber verworrene Vorstellungen haben, schreiben wir ihnen ein Leiden zu.*)

§. 30.

Ein Geschöpf ist in so fern vollkommner wie das andere, als in demselben etwas angetroffen wird, woraus man dasjenige erklären kann, was in dem andern sich ereignet, und in dieser letztern Rücksicht können wir auch sagen, daß ein Geschöpf auf das andere wirke. **)

§. 31.

Bey den einfachen Substanzen findet nur ein idealer Einfluß der einen auf die andere Statt, und dieser Einfluß erhält blos durch Vermittelung der Gottheit Effect, in so fern es nähmlich nothwendig war, daß Gott, als er im Anfange aller Dinge die Ordnung derselben bestimmte, dabey auf eine jede Monade Rücksicht nahm. Denn da keiner Monade, als einem einfachen Dinge, ein physischer Einfluß auf die andere zukommen kann; so ist keine andere, als die eben beschriebene Art übrig, nach der die eine Monade von der andern abhängig seyn könnte. ***)

§. 32.

*) l. c. §. 51.

**) l. c. §. 52.

***) l. c. §. 53.

§. 32.

Man kann eben daher auch sagen, daß jede Thätigkeit eines Geschöpfes zugleich ein Leiden sey. Wenn nähmlich Gott zwey einfache Substanzen mit einander vergleicht; so trifft er in jeder derselben Gründe an, um derentwillen er die eine auf eine der andern angemessene Art bestimmt. Was mithin zu dem thätigen Zustande einer Substanz gehört, das macht in einer besondern Beziehung nach einer andern Betrachtungsart einen leidenden Zustand derselben aus; einen thätigen nähmlich, in wie fern dasjenige, was Gott in ihr mit Deutlichkeit erkennt, den Grund von dem enthält, was in der andern da ist, einen leidenden aber, in wie fern der Grund desjenigen, was in ihr vorhanden ist, sich in demjenigen befindet, was Gott in einer andern mit Deutlichkeit erkannt hat. *)

§. 33.

Da in den Vorstellungen der Gottheit die Urbilder zu unendlich vielen möglichen Welten vorhanden sind, und von diesen möglichen Welten nur eine einzige existiren kann; so muß es einen zureichenden Grund geben, warum Gott von allen möglichen Welten nur eine einzige gewählt, und zur Wirklichkeit gebracht hat. Dieser Grund kann nur in den Graden von Vollkommenheit befindlich seyn, welche diese Welten enthalten; denn jedes mögliche Ding darf nur ver-

*) l. c. §. 54.

vermöge der Vollkommenheit, die es in sich schließt, auf die Existenz Ansprüche machen. Daß also das Beste wirklich geworden ist, davon ist der Grund dieser, daß Gott vermöge seiner Weisheit das Beste erkennt, vermöge seiner Güte das Beste erwählt, und vermöge seiner Allmacht das Beste hervorbringt. *)

§. 34.

Daraus nun, daß alle erschaffene Dinge jedet einzelnen Monade, und jede einzelne Monade allen übrigen angemessen eingerichtet worden sind, rührt es eben her, daß jede einfache Substanz gewisse relative Bestimmungen hat, wodurch sie sich auf alle übrige Substanzen bezieht, und daß folglich jede Monade so zu sagen ein beständiger lebendiger Spiegel des Weltganzen ist. Diese Einrichtung und Verbindung der Monaden aber war zugleich das Mittel, der Welt die größte Summe von Vollkommenheiten mitzutheilen. **)

§. 35.

Aus dem eben Gesagten wird man auch einsehen und begreifen, daß die Dinge in der Welt gar nicht anders seyn konnten, als sie wirklich sind. Denn indem Gott das Weltganze anordnete, so nahm er dabey auf jeden

*) l. c. §. 55-57.

**) l. c. §. 58-61.

Theil desſelben, beſonders auf jede einzelne Monade Rückſicht. Da es nun die Natur einer jeden Monade mit ſich bringt, daß ſie in Beziehung auf alle übrige ſtehe, und dadurch dieſelben repräſentire; ſo iſt auch nichts vorhanden, was dieſelbe auf die Repräſentation eines einzigen Theils des Weltganzen einſchränken könnte. Es kann jedoch nicht geläugnet werden, daß die Abbildung des Weltganzen, die in einer Monade enthalten iſt, in Beziehung auf viele Theile dieſes Weltganzen nur ſehr undeutlich ſeyn könne; einen geringen Theil der vorhandenen Dinge, diejenigen nähmlich ausgenommen, auf welche die Monade zunächſt Beziehung hat; denn außerdem würde jede Monade eine Gottheit ſeyn. Nicht in Anſehung des Objects, ſondern in Anſehung der Modificationen der Erkenntniß des Objects ſind die Monaden eingeſchränkt. Alle beziehen ſich auf das unendliche Weltganze, ohne jedoch dieſer Beziehung ſich bewußt zu ſeyn; nur vermöge des höhern oder geringern Grades der Deutlichkeit ihrer Vorſtellungen ſind ſie eingeſchränkt und von einander verſchieden. *)

§. 36.

Was wir von der durchgängigen Beziehung der einfachen Dinge auf einander geſagt haben, das gilt auch von den zuſammengeſetzten. Denn da der ganze Raum erfüllt iſt, folglich in demſelben jeder Theil der Materie ei-

*) l. c. §. 62.

einen andern berührt, und da jede Bewegung in einem erfüllten Raume auf alle Körper in demselben nach dem Maße ihrer Entfernung Einfluß hat, und jeder dieser Körper nicht nur von denen, welche ihn unmittelbar berühren, sondern auch vermittelst dieser von denjenigen afficirt wird, welche den ihn zunächst berührenden Körper in Bewegung setzten; und da mithin die Mittheilung der Bewegung sich auf jede Entfernung erstreckt: So muß jeder Körper von allem, was sich in der materiellen Welt ereignet, afficirt werden. Wer daher den Zusammenhang aller Veränderungen in der Körperwelt sehen könnte, würde in jedem Körper und dessen Veränderungen dasjenige lesen können, was in der ganzen Welt da ist; ja so gar alles, was so wohl in der Vergangenheit da gewesen ist, als auch in der Zukunft daseyn wird. In der Welt bezieht sich alles auf einander. Unsere Seele kann aber in sich nur dasjenige erkennen, wovon sie eine deutliche Vorstellung hat, und ist nicht im Stande, sich aller ihrer Vorstellungen bewußt zu werden, weil sie in Beziehung auf das unendliche Ganze der Welt stehen. *)

§. 37.

Ungeachtet also eigentlich genommen jede erschaffene Monade die ganze Welt repräsentirt, so repräsentirt sie doch auf eine deutliche und erkennbare Art nur denjenigen Kör-

*) l. c. §. 63.

Körper, der in einer ganz besondern Beziehung zu derselben steht, und dessen Seele sie ausmacht. Und gleichwie dieser Körper die ganze Welt vermöge der Verbindung aller Materie im erfüllten Raume darstellt; eben so repräsentirt auch die Seele das ganze Universum, indem sie denjenigen Körper repräsentirt, der in einer ganz besondern Beziehung zu derselben steht. Ein Körper aber, der sich besonders auf eine Monade bezieht, dessen Seele sie ausmacht, ist mit derselben dasjenige, was man ein lebendiges Wesen nennt. *)

§. 38.

Der Körper eines lebendigen Wesens ist allezeit organisirt. Denn da jede Monade einen Spiegel des Weltalls von eigener Art ausmacht, und im Weltall die vollkommenste Ordnung vorhanden ist; so muß auch eine Ordnung in demjenigen seyn, was diese Welt repräsentirt, d. i. in den Vorstellungen der Seele, und folglich auch in den Körpern, nach welchen das Weltall in den Vorstellungen dargestellt wird. Jeder organisirte Körper eines lebendigen Wesens ist daher ein natürliches Automat, und übertrifft auf unendliche Art alle künstliche Automate oder alle Kunstwerke der Menschen, deren Theile niemahls wieder Kunstwerke sind, da hingegen die organisirten Körper in allen ihren Theilen, selbst wenn die Theilung derselben ins Unend-

*) l. c. §. 64-65.

endliche geht, Kunſtwerke ausmachen, oder organiſirt ſind. Die Gottheit hat aber ihren Kunſtwerken dieſe bewunderungswürdige Vollkommenheit mittheilen können, weil jeder Theil der Materie nicht nur ins Unendliche theilbar iſt, wie ſchon die Alten einſahen, ſondern auch wirklich aus unendlichen Theilen beſteht, davon jeder Theil eine ihm eigenthümliche Bewegung beſitzt. Außerdem würde es auch nicht möglich geweſen ſeyn, daß jeder Theil der Materie das Weltganze repräſentirte. *)

§. 39.

Aus dem bisher Geſagten erhellet, daß in jeder Maſſe Materie eine Welt lebendiger Geſchöpfe, Thiere und Seelen enthalten ſey, desgleichen, daß es keinen Ort im Weltall gebe, der öde, unfruchtbar oder von allen lebendigen Weſen entblößt ſey, und daß endlich kein Chaos und kein Aggregat von Dingen ohne alle Ordnung exiſtire, außer nur dem Scheine nach. Auch ergiebt ſich aus dem Obigen, daß in jedem lebendigen Weſen eine oberſte, die Herrſchaft ausübende Monade vorhanden ſey, welche die Seele des Thieres ausmacht, daß aber auch alle Theile des Körpers eines jeden Thieres mit andern lebendigen Weſen, Pflanzen, und Thieren angefüllt ſind, davon jedes wieder ſeine oberſte Monade, oder eine die Herrſchaft ausübende Seele hat. **)

§. 40.

*) l. c. §. 66-68.

**) l. c. §. 69-73.

§. 40.

In Ansehung der Veränderungen aber, welche sich mit den Dingen in der Welt ereignen, muß man vermöge desjenigen, was wir bisher über die wahre Beschaffenheit der einfachen und zusammengesetzten Wesen dargethan haben, behaupten, daß diese Veränderungen weder eine Entstehung, noch auch einen Untergang, im strengen Sinne dieser Wörter genommen, ausmachen. Was wir Entstehung oder Erzeugung zu nennen pflegen, ist nichts anders, als eine Entwickelung und Vermehrung schon vorhandener Dinge, und was wir den Untergang oder Tod eines Dinges nennen, ist nichts anders, als eine Einwickelung und Verminderung seiner Beschaffenheiten. Alle Veränderung in der Welt ist nur ein allmählicher Uebergang eines Dinges aus einer Art des Seyns in eine andere, und man kann mit Recht sagen, daß nicht nur jede Seele (ein Spiegel der unzerstörbaren Welt), sondern auch jedes Thier unzerstörbar seyn, obgleich der Körper desselben stäten Veränderungen unterworfen ist, gewisse Bestandtheile verliert, oder neue Bestandtheile in sich aufnimmt. *)

§. 41.

Die bisher vorgetragenen Grundsätze geben auch eine natürliche Erklärung derjenigen Verbindung an die Hand, welche zwischen unsrer Seele und unserm Körper statt findet.

*) l. c. §. 74-80.

det. Die Seele wird bey allen ihren Wirkungen durch ihre eigenen Gesetze bestimmt, und der Körper wird bey seinen Veränderungen auch durch die ihm eigenthümlichen Gesetze bestimmt. Die Zustände und Veränderungen beyder stimmen aber vermittelst der von Ewigkeit her unter allen Substanzen festgesetzten Harmonie mit einander überein, denn die Veränderungen des einen sind eben sowohl, als die Veränderungen des andern, Repräsentationen des nähmlichen Weltganzen. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Finalursachen, die Körper aber nach den Gesetzen der Bewegung. *)

§. 42.

Außer den schon (§. 19-20) angeführten Unterschieden, welche zwischen den Seelen der Thiere und den vernünftigen Seelen der Menschen Statt finden, weichen sie auch darin von einander ab, daß jene nur Spiegel und Abbildungen des ganzen Inbegriffs der Geschöpfe oder der Welt, diese aber außerdem noch Ebenbilder der Gottheit oder des Urhebers der Welt ausmachen, welche im Stande sind, nicht nur die systematische Einrichtung der ganzen Welt zu erkennen, sondern auch dieselbe den architektonischen Regeln gemäß einigermaßen nachzuahmen: Jeder vernünftige Geist ist nähmlich eine kleine Gottheit in seiner Art. **)

§. 43.

*) l. c. §. 81-82.
**) l. c. §. 86.

§. 43.

Vermöge dieser Beschaffenheit sind auch die vernünftigen Geister einer gewissen Vereinigung mit der Gottheit fähig, und in Beziehung auf dieselben ist das höchste Wesen nicht blos der Urheber ihres Daseyns, was es in Beziehung der übrigen Geschöpfe ist, sondern auch Regent und Vater, und steht zu denselben in eben dem Verhältnisse, in welchem ein Fürst zu seinen Unterthanen, und ein Vater zu seinen Kindern steht. Alle vernünftige Geister zusammen genommen machen daher ein Reich Gottes aus, d. i. den vollkommensten Staat unter der Herrschaft des vollkommensten Regenten. *)

§. 44.

Dieser wahrhaft allgemeine Staat Gottes ist eine moralische Welt im Reiche der Natur. Er ist das erhabenste und vortreflichste Werk der Gottheit, welches auch die Ehre Gottes enthält. Denn es würde keine Ehre Gottes geben, wenn es keine vernünftigen Wesen gebe, welche die Größe und Güte desselben zu erkennen und zu bewundern im Stande wären. Nur durch diesen göttlichen Staat hat Gott seine Güte geoffenbart, da hingegen seine Weisheit und Macht aus allen Theilen der Schöpfung einleuchtend ist. **)

§. 45.

*) l. c. §. 87-88.

**) l. c. §. 89.

§. 45.

Außer der vollkommnen Harmonie zwischen den beyden Naturreichen (dem Reiche der Geister und der Körper), deren wir oben (§. 41.) Erwähnung gethan haben, giebt es also auch noch eine Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, d. i. zwischen Gott, als Architekten aller organisirten Wesen genommen, und zwischen eben demselben, als Regenten des göttlichen Staats der vernünftigen Wesen betrachtet. *)

§. 46.

Vermöge dieser Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade folgt auf jede Sünde vermittelst des Laufes der Natur eine ihr angemessene Strafe, und auf jede gute Handlung, gleichfalls vermittelst der in der Welt festgesetzten Ordnung der Dinge, eine ihr angemessene Belohnung, obgleich nicht allezeit sogleich und unmittelbar. Unter dieser höchst vollkommnen Regierung der ganzen Welt muß den Frommen, d. i. denen, welche mit der Regierung Gottes zufrieden sind, sich auf dessen Vorsorge verlassen, und den Urheber alles Guten aufrichtig und der Natur der reinen Liebe gemäß (vermöge welcher wir aus der Glückseligkeit desjenigen, den wir lieben, das größte Vergnügen schöpfen) lieben, alles zum Besten gereichen. Diese wahrhaft weisen und tugendhaften Geister suchen

*) l. c. §. 90.

ſuchen nicht nur alles zu vollbringen, wovon ſie einſehen, daß es den Rathſchlüſſen Gottes angemeſſen ſey, ſondern ſind auch mit allem zufrieden, was vermöge des oftmahls unbegreiflichen Willens Gottes wirklich geworden iſt; denn ſie ſind davon überzeugt, daß wenn es ihnen möglich wäre, die ganze Ordnung der Dinge in der Welt zu überſehen, ſie alsdann auch begreifen würden, daß in der Welt ſowohl in Beziehung auf das Ganze derſelben, als auch in Beziehung auf jeden Menſchen, nichts beſſer hätte ſeyn und eingerichtet werden können, als wie es wirklich eingerichtet worden iſt. *)

Zweytes Buch.

Darſtellung der Principien und Reſultate des transſcendentalen Idealismus der Vernunft-Kritik.

Nach dem transſcendentalen Idealismus ſoll der Grund davon, daß wir Vorſtellungen auf für ſich beſtehende Dinge beziehen, wodurch ſie allererſt Erkenntniſſe von etwas werden, lediglich im Gemüthe und in der Selbſtthätigkeit, die es bey der Verbindung der Vorſtellungen ausübt, enthalten ſeyn. Welches nun die Principien und Reſultate dieſes

*) l. c. §. 91-93. Oper. omnia Tom. II. P. I. S. 47.

ses Idealismus seyen, darüber wollen wir uns jetzt gleichfalls von dessen Urheber selbst belehren lassen.

Einleitung.

Die Metaphysik bedarf einer Wissenschaft, in welcher die Möglichkeit, der Umfang und Gebrauch aller Erkenntnisse a priori bestimmt wird, und diese Wissenschaft ist eine Kritik der reinen Vernunft.

§. 1.

Daß es bisher den Bemühungen derjenigen, welche die Metaphysik bearbeitet haben, noch nicht gelungen sey, dieselbe in den sichern Gang einer Wissenschaft zu bringen, und daß vielmehr diese Bemühungen ein bloßes Herumtappen unter lauter Begriffen gewesen sey; davon geben uns schon die Schicksale der Metaphysik unläugbare Anzeige. Wäre sie nähmlich als wahre und festgegründete Wissenschaft bereits wirklich; so würde sie sich auch einen allgemeinen und dauerhaften Beyfall erworben haben, und unter den Bearbeitern derselben müßte sowohl in Ansehung dessen, was sie behaupten, als auch in Ansehung der Beweise, womit sie ihre Behauptungen rechtfertigen, völlige Eintracht herrschen. *)

§. 2.

*) Kritik der reinen Vernunft in der Vorrede zur zweyten Auflage S. XIV. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik S. 4.

§. 2.

Der Grund aber, um deſſentwillen es bisher immer mißlungen iſt, der Metaphyſik wiſſenſchaftliche Vollkommenheit zu verſchaffen, liegt vorzüglich darin, daß man ſich an die Bearbeitung und Aufſtellung derſelben wagte, ehe man noch ihre Möglichkeit, und die Natur und Quellen der metaphyſiſchen Erkenntniſſe erwogen hatte. Was ſich mehrmahls in Anſehung der ſpeculativen Vernunft zugetragen hat, daß ſie nähmlich ſchon eine Gebäude zu errichten anfieng, ehe ſie noch unterſucht hatte, ob auch ein guter und feſter Grund dazu gelegt worden ſey; das iſt in Anſehung der Metaphyſik ganz vorzüglich der Fall geweſen. Die Quellen der metaphyſiſchen Erkenntniſſe können nicht in der (äußern oder innern) Erfahrung enthalten ſeyn: Als metaphyſiſche Erkenntniſſe müſſen ſie vielmehr jenſeit der Erfahrung liegen, und lediglich aus dem Gemüthe abſtammen, oder reine Erkenntniſſe ſeyn. Vernünftiger Weiſe hätte alſo der Bearbeitung der Metaphyſik jederzeit die Erörterung und Beantwortung der Fragen: Welches iſt der Umfang der reinen (von aller Erfahrung unabhängigen) Erkenntniſſe der Vernunft? Von welcher Gültigkeit ſind dieſelben? und, Wie iſt es insbeſondere möglich, daß wir von Gegenſtänden der Erfahrung ſogar etwas a priori einſehen und begreifen können? zum Grunde gelegt werden ſollen. Anſtatt aber ſich auf die Beantwortung dieſer Fragen einzulaſſen, bediente man ſich, durch das Verfahren in der

Ma-

Mathematik (welche ein glänzendes Beyspiel davon liefert, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können) irre geleitet, und indem man darauf nicht achtete, daß die Mathematik sich blos so weit mit Erkenntnissen beschäftigt, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen, der reinen Grundsätze der Vernunft blindlings, und versuchte vermittelst derselben eine Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung zu erhalten, welche hernach zur Auflösung der Probleme in der Metaphysik gebraucht ward. *) Um also die Metaphysik aus ihrem schwankenden und veränderlichen Zustande zu befreyen, und um die Entwerfung eines Systems in derselben nach einem sichern Plane möglich zu machen, wollen wir jetzt die reine Vernunft, d. i. das Vermögen der reinen Erkenntnisse von Dingen kritisiren, oder den Ursprung, den Umfang, die Gültigkeit und den Werth dieser Erkenntnisse aufsuchen, zuvörderst aber denjenigen Punkt, worauf unsere Aufmerksamkeit in einer Kritik der reinen Vernunft ganz vorzüglich gerichtet seyn muß, desgleichen die Gränzen dieser Kritik anzeigen.

§. 3.

Ob es gleich gewiß ist, daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, und daß der Zeit nach keine Er-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 7.

Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorhergeht; so könnte es doch wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem wäre, was wir durch Eindrücke der Sinne empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe aber nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. — Erkenntnisse nun, die von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängig in uns da sind, nennt man **Erkenntnisse a priori**, und muß sie von den empirischen Erkenntnissen, oder von den **Erkenntnissen a posteriori**, die ihre Quelle in der Erfahrung haben, unterscheiden. Da man inzwischen auch oftmahls von solchen Erkenntnissen, welche aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl erst aus der Erfahrung entlehnt haben, abgeleitet worden sind, sagt, daß wir ihrer a priori fähig und theilhaftig seyen; so müssen wir noch bemerken, daß wir in der Folge unter Erkenntnissen a priori allemahl solche verstehen werden, die nicht von dieser oder jener, sondern **schlechterdings** von aller Erfahrung unabhängig in uns Statt finden. Diejenigen Erkenntnisse a priori aber, denen gar nichts Empirisches beygemischt ist, werden **reine** Erkenntnisse heißen. So ist z. B. der Satz: Eine jede Veränderung hat ihre Ursache; ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung

rung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann. Der Satz: Jede Substanz ist etwas Beharrliches; so wie auch alle Axiome der Mathematik, sind dagegen reine Erkenntnisse. *)

§. 4.

Es kommt nunmehr auf die Angabe eines Merkmahls an, woran wir sicher eine reine Erkenntniß von einer empirischen unterscheiden können. Nun lehrt uns die Erfahrung zwar, daß etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn könne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori: Ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist; so ist er schlechterdings a priori. Erfahrung giebt zweytens ihren Urtheilen niemahls wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. Nothwendigkeit und strenge All-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 2.

Allgemeinheit sind also sichere und unfehlbare Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander. — Daß es nun nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile in der menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist leicht zu zeigen, und wird in der Folge mit Ausführlichkeit dargethan werden. Man hätte dieß aber auch schon aus denjenigen Begriffen unserer Vernunft, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die mithin auch aus keiner Erfahrung entsprungen seyn können, dergleichen die Begriffe von Gott, von der Freyheit und Unsterblichkeit sind, welche gerade die wichtigsten Gegenstände und die Endabsicht aller Nachforschungen unserer Vernunft im Gebiethe der Metaphysik ausmachen, abnehmen können, und Lockens Behauptung, nach der alle unsere Begriffe aus der Erfahrung abstammen sollen, streitet mit der Natur vieler Bestandtheile unserer Erkenntniß. *)

§. 5.

Ehe wir aber der Möglichkeit und der Quelle der Urtheile a priori weiter nachforschen, und darnach den Gebrauch

*) Kr. d. r. Vernunft S. 3. ff. Eine Erkenntniß a priori heißt auch eine Vernunfterkenntniß, denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vor-

brauch und den Werth derſelben beſtimmen, wird es nöthig ſeyn, daß wir einen wichtigen Unterſchied, welcher an den Urtheilen a priori vorkommt, anzeigen. Dieſer Unterſchied hat nähmlich auf die Unterſuchungen einer Kritik der reinen Vernunft den wichtigſten Einfluß, und beſtimmt die Hauptfrage in derſelben; wir müſſen ihn daher zuvörderſt aufs deutlichſte und beſtimmteſte darlegen.

§. 6.

Alle Urtheile ſind in Rückſicht auf den Inhalt der in ihnen verbundenen Begriffe, und in Anſehung der Beziehung dieſes Inhalts auf einander, entweder analytiſche oder ſynthetiſche. Jene ſind ſolche, in welchen das Prädicat nichts anders enthält, als was im Subject des Urtheils und in dem Begriffe davon, obgleich vielleicht nur dunkel und verſteckter Weiſe, bereits gedacht worden war. Die ſynthetiſchen Urtheile hingegen ſind ſolche, durch deren Prädicat dem Subjecte des Urtheils etwas ganz Anderes beygelegt wird, als im Begriffe des Subjects ſchon gedacht worden war. — In den analytiſchen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte durch Identität; in den ſynthetiſchen aber ohne Identität gedacht. — Die analytiſchen Urtheile dienen nur zur Erläuterung unſerer

vorgekommen wäre; mithin iſt Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Kritik der prakt. Vernunft. Vorrede S. 23.

Erkenntniß vom Subjecte des Urtheils. Denn das Prädicat in denselben enthält nichts mehr, als was im Begriff des Subjects bereits wirklich, obgleich nicht mit völliger Klarheit, gedacht worden war. Sie können daher auch blos durch die Auflösung dieses Begriffes in seine Merkmahle gefunden werden. Die synthetischen hingegen verschaffen uns eine Erweiterung oder Vergrößerung unserer Erkenntnisse vom Subjecte des Urtheils; sie fügen nähmlich dem Begriffe des Subjects ein Merkmahl bey, welches in diesem Begriffe noch gar nicht gedacht worden war, und daher auch durch keine Zergliederung seines Inhalts, sollte sie gleich noch so vollständig seyn, gefunden werden kann Das Urtheil: Jeder Körper ist ausgedehnt; ist ein analytisches. Das Prädicat der Ausdehnung enthält nichts anders und nichts mehr, als was bereits im Begriffe Körper gedacht worden war, und wird daher auch durch die bloße Zergliederung dieses Begriffes gefunden. Das Urtheil hingegen: Jeder Körper ist schwer; ist ein synthetisches. Das Prädicat der Schwere enthält nähmlich etwas ganz Anderes, als was im bloßen Begriffe eines Körpers überhaupt gedacht wird. Es kann daher auch durch keine Zergliederung dieses Begriffes erhalten werden.

§. 7.

Die synthetischen Urtheile muß man wieder in zufällige und in nothwendige eintheilen. Zufällige synthe-

tische

tische Urtheile sind diejenigen, in welchen das dem Subjecte beygelegte Prädicat diesem Subjecte auch seiner innern Möglichkeit und Gedenkbarkeit unbeschadet abgesprochen (davon getrennt) werden kann. Nothwendige synthetische Urtheile hingegen sind diejenigen, deren Prädicat, ob es gleich etwas ganz Anderes enthält, als was bereits im Begriffe des Subjects gedacht worden war, dennoch diesem Begriffe, ohne die innere Möglichkeit oder die Gedenkbarkeit desselben zu zerstören, nicht abgesprochen werden kann. *)

§. 8.

Es entsteht nunmehr die Frage: Wie analytische und wie synthetische Urtheile möglich seyen, oder was den Grund davon enthalte. Was die analytischen Urtheile betrifft; so ist dasjenige, worauf sich der Verstand dabey stützt, und wodurch sie erzeugt werden, sehr leicht ausfindig zu machen. Diese Urtheile beruhen nähmlich insgesammt auf dem Satze des

*) Kritik der reinen Vernunft S. 10. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik S. 24. Ueber eine Entdekkung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. S. 81. — Was bisher vom Unterschiede der analytischen und synthetischen Urtheile gesagt worden ist, geht zwar nur zunächst auf die bejahenden Urtheile; die Anwendung davon auf die verneinenden Urtheile läßt sich aber leicht bewerkstelligen, und braucht daher nicht besonders angegeben zu werden.

des Widerſpruches, nach welchem keinem Dinge ein Prädicat zukommt, das ihm widerſpricht, und der ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit iſt. Da nähmlich das Prädicat eines jeden bejahenden analytiſchen Urtheils bereits im Begriffe des Subjects gedacht wird; ſo kann es von dieſem Begriffe nicht ohne Widerſpruch verneinet werden. Und aus dem nähmlichen Grunde wird auch in einem verneinenden analytiſchen Urtheile das Prädicat dem Subjecte nothwendig abgeſprochen. Das Princip des Widerſpruches iſt daher der vollſtändige Grund der Wahrheit aller analytiſchen Urtheile. — Ferner ſind auch alle analytiſche Urtheile ſolche, welche der Verſtand blos aus ſich ſelbſt ſchöpft (Urtheile a priori). Denn die in denſelben vorkommende Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte beruhet lediglich auf einer urſprünglichen Einrichtung des Verſtandes. Und wenn auch die Begriffe des Subjects und Prädicats, die in einem analytiſchen Urtheile mit einander verbunden werden, aus dem Eindrucke der Sinne und aus der Erfahrung abſtammen ſollten; ſo iſt doch die Verbindung derſelben lediglich durch den Verſtand ſelbſt beſtimmt, und man braucht daher bey dieſer Verbindung gar nicht weiter auf Erfahrung Rückſicht zu nehmen, oder dieſelbe allererſt durch das Zeugniß der Erfahrung zu rechtfertigen. Um z. B. ſagen zu können: Gold ſey ein gelbes Metall; braucht man nicht die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, obgleich die Begriffe vom Gelben

ben und vom Metalle aus der Erfahrung abſtammen. Aus der Zergliederung des Begriffes Gold ergiebt ſich nähmlich ſchon, daß es ein gelber Körper und Metall ſey; es müſſen alſo jenem Begriffe dieſe Merkmahle blos vermöge des Grundſatzes vom Widerſpruche beygelegt werden. *)

§. 9.

Was hingegen die ſynthetiſchen Urtheile betrifft, ſo können dieſe unmöglich ihren Grund im Princip des Widerſpruches haben, oder daraus abgeleitet werden. Denn obgleich alle Urtheile, und mithin auch die ſynthetiſchen, dem Princip des Widerſpruchs gemäß ſeyn müſſen, d. h. keinen Widerſpruch enthalten dürfen; ſo können deßhalb doch nicht alle Urtheile aus der Anwendung dieſes Princips auf die Verbindung gewiſſer Begriffe entſtanden ſeyn, oder aus demſelben abgeleitet werden. In den ſynthetiſchen Urtheilen wird nähmlich mit dem Subjecte ein ganz anderes Merkmahl verbunden, als welches im Begriffe des Subjects bereits gedacht worden war. Es kann daher auch die Richtigkeit einer ſolchen Verbindung aus dem Satze des Widerſpruches weder erwieſen, noch beſtritten werden. Mithin müſſen auch die ſynthetiſchen Urtheile einen ganz andern Grund haben, als die analytiſchen, und jene können nicht ſo, wie dieſe, aus dem Princip des Widerſpruches, als ihrem alleinigen Princip abgeleitet werden. Es muß alſo

bey

*) Prolegomena S. 25. Kritik der reinen Vernunft S. 189.

bey den ſynthetiſchen Urtheilen außer dem Satze des Widerſpruches noch etwas Anders zum Grunde liegen, was die in denſelben enthaltene Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte begründet, oder worauf ſich der Verſtand bey dieſer Verbindung ſtützt.

§. 10.

Um aber dasjenige, worauf ſich der Verſtand bey der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in einem ſynthetiſchen Urtheile ſtützt, ausfindig machen zu können, muß man auf den bereits oben (§. 6.) angegebenen wichtigen Unterſchied, der bey den ſynthetiſchen Urtheilen Statt findet, und nach welchem der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in dieſen Urtheilen entweder Zufälligkeit oder abſolute Nothwendigkeit zukommt, wohl Achtung geben. Dieſes Unterſchiedes wegen können nähmlich die ſynthetiſchen Urtheile unmöglich aus einer und derſelben Quelle abgeleitet werden.

§. 11.

Die zufälligen ſynthetiſchen Urtheile ſind insgeſammt Erfahrungsurtheile. Denn überhaupt genommen müſſen alle Erfahrungsurtheile ſynthetiſche ſeyn. Es wäre nähmlich ungereimt, irgend ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil man in demſelben gar nicht über den Begriff des Subjects hinauszugehen braucht, um das Urtheil abzufaſſen, und den Grund der Verbindung des

Prä-

Prädicats mit dem Subjecte zu finden. Ferner beſteht dasjenige, was uns die Erfahrung lehrt, und was wir einzig und allein aus derſelben ſchöpfen, aus lauter Wahrnehmungen, die zufälliger Weiſe zu einander hinzukommen, und wovon die eine ohne die andere gedacht werden kann. Dieſen Wahrnehmungen in der Erfahrung gemäß erzeugt der Verſtand ſynthetiſche Urtheile, in welchen der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte dieſelbe Zufälligkeit zukommt, welche dem Zugleichſeyn der Wahrnehmungen in der Erfahrung anklebt. Folgendes Beyſpiel wird dieſe Erklärung des Urſprunges der zufälligen ſynthetiſchen Urtheile deutlicher machen. In unſerer Erfahrung von Körpern treffen wir mit den Merkmahlen der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und der Geſtalt, die weſentlich zum Begriffe eines Körpers gehören, und daraus analytiſch abgeleitet werden können, auch jederzeit das Merkmahl der Schwere, ob es gleich von jenen Merkmahlen ganz verſchieden iſt, verbunden an. Auf dieſe Verbindung ſtützt ſich nun der Verſtand, und bringt dadurch das Urtheil zu Stande: Jeder Körper iſt ſchwer. In allen zufälligen ſynthetiſchen Urtheilen werden alſo von dem Verſtande diejenigen Vorſtellungen mit einander verknüpft, welche ſchon in der Erfahrung verbunden vorgekommen ſind, und in derſelben als Theile zu einem Ganzen gehört haben. *)

§. 12.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 11. Ueber eine Entdekkung S. 191.

§. 12.

Weit ſchwerer iſt die Ausfindung des Grundes der Verbindung, welche in den nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen vorkommt. Aus der Erfahrung können dieſe Urtheile nicht entſtanden ſeyn, und dieſe enthält gar keinen hinreichenden Grund, der in jenen Urtheilen vorkommenden Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte. Erfahrung lehrt uns nähmlich zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, niemahls aber, daß es nicht anders beſchaffen ſeyn könne. In derſelben treffen wir an gewiſſen Gegenſtänden Eigenſchaften und Merkmahle bey einander an; daß aber dieſe Eigenſchaften nothwendig zu einander gehören, und immer und beſtändig mit einander verbunden vorkommen, kann die Erfahrung niemahls kund thun, und es würde mit allen Regeln der Vernunft ſtreiten, wenn man daraus, daß gewiſſe Dinge in der Erfahrung vielfältig bey einander da geweſen ſind, ſchließen wollte, ſie ſeyen nothwendig zu einander gehörig, und das eine könne niemahls ohne das andere vorhanden ſeyn. Erfahrung kann es alſo unmöglich ſeyn, worauf ſich der Verſtand bey den nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen ſtützt, und die Nothwendigkeit, die in dieſen Urtheilen angetroffen wird, iſt ein unläugbarer Beweis, daß ſie aus einer ganz andern Quelle, als aus welcher die zufälligen ſynthetiſchen Urtheile herrühren, entſprungen ſeyn müſſen. *)

§. 13.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 3. und 12.

§. 13.

Daß es aber nothwendige synthetische Urtheile in unserer Erkenntniß gebe; welches vielleicht mancher, weil ihrer bisher von den Philosophen nicht Erwähnung geschehen ist, bezweifeln dürfte, ist ganz unläugbar gewiß. Denn erstens sind alle mathematischen Urtheile synthetisch, und enthalten zugleich eine Nothwendigkeit und apodiktische Gewißheit, die aus der Erfahrung ganz und gar nicht herrühren kann. Von welcher Wichtigkeit diese Bemerkung, die den Philosophen bisher gänzlich entgangen ist, sey, werden wir in der Folge sehen. Desgleichen enthält die Naturwissenschaft viele nothwendige synthetische Urtheile als Principien in sich. Endlich beruhet der ganze Zweck der Metaphysik auf dem Gebrauche nothwendiger synthetischer Urtheile. In der Metaphysik ist es uns nähmlich gar nicht blos darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori und unabhängig von der Erfahrung von Dingen machen, zu zergliedern und dadurch zu erläutern; sondern wir wollen in derselben unsere Erkenntniß a priori von gewissen Dingen erweitern. Hierzu sind also Grundsätze erforderlich, in welchen das Prädicat etwas ganz Anderes enthält, als was bereits im Begriffe des Subjects gedacht worden war, und ohne solche Grundsätze kann eine Erweiterung unserer Erkenntniß von Dingen gar nicht zu Stande kommen. So wichtig und unentbehrlich zur Deutlichkeit unserer Erkenntnisse also auch immer die analytischen Urtheile seyn

mögen; so sind sie doch keinesweges dazu brauchbar, uns diejenige Erweiterung unserer Einsichten von Dingen zu verschaffen, worauf die Endabsicht aller Speculationen unserer theoretischen Vernunft gerichtet ist. *)

§. 14.

Die Beantwortung der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist demnach von der allergrößten Wichtigkeit, sowohl für alle Wissenschaften der Vernunft überhaupt, als auch für die Metaphysik insbesondere. Hätte man diese Beantwortung schon früher versucht, und die dabey zum Grunde liegende Aufgabe deutlich gedacht; so würde man das Vermögen der menschlichen Vernunft auch früher richtig kennen gelernt haben, und dadurch theils vor den eiteln Anmaßungen des Dogmatismus, — der sich von jeher der nothwendigen synthetischen Urtheile bedient hat, ohne über ihre Möglichkeit und die Gränzen ihrer Gültigkeit gehörige Erkundigung eingezogen zu haben, und daher auch Erkenntnisse, so über alle Erfahrung hinausreichen, zu besitzen vorgab, — theils von der mit der Form einer Wissenschaft ausgeschmückten Ungewißheit des Skepticismus, — der wegen des Widerspruches, in welchen die reine Vernunft mit ihren synthetischen Erkenntnissen unausbleiblich geräth, so lange sie die Quelle und die

*) Kritik der reinen Vernunft S. 14. Prolegomena S. 27. und S. 36.

die Gränzen der Gültigkeit dieser Erkenntnisse noch nicht untersucht hat, die Möglichkeit und Gültigkeit aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft verwirft und abläugnet, und mit seiner Unwissenheit unserer Vernunft doch auch niemahls eine Genüge thun kann, — gänzlich verwahrt worden seyn. Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal, und das verführerische Beyspiel der Mathematik, in welcher die Vernunft unabhängig von Erfahrung Erkenntnisse a priori von unbegränztem Umfange zu Stande bringt, machten, daß man über die nothwendigen synthetischen Urtheile, über deren Möglichkeit, Ursprung, Umfang, Gültigkeit und Werth weiter nicht nachdachte, sondern entweder sich derselben ohne alle Untersuchung und Prüfung bediente, und dadurch mancherley eingebildete Erkenntnisse von Dingen außer aller Erfahrung zu Stande brachte, die deßwegen aus Thatsachen der Erfahrung nicht konnten widerlegt werden, weil sie über alle Erfahrung hinausgiengen; oder auch, wie Hume that, die Wirklichkeit aller synthetischen Erkenntniß aus reiner Vernunft bezweifelte, und diese Erkenntniß für ein Product der durch Gewohnheit befruchteten Phantasie ausgab. *)

§. 15.

Die Wissenschaft, in welcher die Frage: Wie sind nothwendige synthetische Urtheile möglich? systematisch und aus-

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 19. und 7. Ueber eine Entdeckung S. 77. ff.

ausführlich untersucht und beantwortet wird, ist eine Kritik der reinen Vernunft; denn sie untersucht die Möglichkeit der Erkenntnisse aus reiner, der Belehrung der Erfahrung nicht bedürftigen Vernunft. In derselben müssen die nothwendigen synthetischen Urtheile, welche in unserer Erkenntniß vorkommen, vollständig angegeben, ihrem Ursprunge und ihrer Abstammung nach untersucht, und in Ansehung des Gebrauchs, der sich davon mit Sicherheit machen läßt, bestimmt werden. — Man muß aber die Kritik der reinen Vernunft noch von einer Transscendental-Philosophie unterscheiden. Diese Transscendental-Philosophie ist nähmlich die Wissenschaft aller Erkenntnisse der Vernunft a priori, sowohl der analytischen, als auch der synthetischen, in ihrer ganzen Vollständigkeit. Die Kritik der reinen Vernunft hingegen beschränkt sich blos theils auf die vollständige Angabe der ursprünglichen reinen synthetischen Erkenntnisse, theils auf die Bestimmung des Werthes oder Unwerthes (der Realität) dieser Erkenntnisse, und in derselben wird die analytische Erörterung der Erkenntnisse der reinen Vernunft nur so weit getrieben, als dieselbe unentbehrlich ist, um die nothwendigen synthetischen Erkenntnisse und deren Principien in ihrem ganzen Umfange zu erkennen. — Inzwischen enthalten doch die Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft das Schwerste und Wichtigste, was zuvörderst geleistet werden muß, wenn ein vollendetes System der Transscendental-Philosophie zu

Stan-

Stande gebracht werden soll. Denn die einer Vernunftkritik eigenthümlichen Fragen: Wie sind nothwendige synthetische Erkenntnisse möglich? Welche Gültigkeit kommt denselben zu? und, Wie können sie sich auf Objecte beziehen? endlich, Welchen Umfang haben diese Erkenntnisse, und wie viele Arten derselben giebt es? erfordern die größte Anstrengung, um gründlich und genugthuend beantwortet werden zu können: Und ist man erst mit der Beantwortung dieser Fragen aufs Reine; so lassen sich aus einer solchen Beantwortung mancherley wichtige Folgen leicht ableiten, und durch ein fortgesetztes Nachdenken über die Erkenntnisse aus reiner Vernunft, wenn es durch eine Kritik der reinen Vernunft nur erst in einen sichern Gang gebracht worden ist, können diejenigen Erkenntnisse nach und nach allerdings gefunden werden, welche zu einem vollständigen Systeme der Transscendental-Philosophie erforderlich sind. *)

§. 16.

Man kann aber mit Recht behaupten, daß eine Kritik der reinen Vernunft eine ganz neue, und bisher noch gar

*) Kritik der reinen Vernunft S. 24. Prolegomena S. 40. — Eine Erkenntniß heißt transscendental, welche sich nicht sowohl mit Gegenständen, die außer aller Erfahrung da sind, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich seyn soll, überhaupt beschäftiget. Ein System solcher Erkenntnisse heißt Transscendental-Philosophie.

gar nicht versuchte Wissenschaft sey. Denn die in derselben vorkommende Frage: Wie nothwendige synthetische Urtheile möglich seyen, und wie Vernunft blos aus sich selbst (a priori) etwas von Gegenständen wissen könne? (von deren zureichenden Beantwortung zwar nicht die Wirklichkeit aller Wissenschaften der reinen Vernunft, und besonders nicht der Mathematik, aber doch das Stehen und Fallen der Metaphysik abhängig ist) hat man bisher gänzlich vernachläßigt, und so nahe sie auch der Vernunft lag, weil die Vernunft sich dieser Urtheile beständig bedient, dennoch in der Bearbeitung der Philosophie keine Rücksicht darauf genommen. Und obgleich Hume durch seine Bestreitung der Realität des Princips der Causalität Veranlassung genug zur Untersuchung jener wichtigen Fragen gab; so wurde doch diese Veranlassung bisher gar nicht benutzt, und man bediente sich trotz seiner Angriffe auf die Möglichkeit und Gültigkeit der synthetischen Erkenntnisse der reinen Vernunft noch ferner dieser Erkenntnisse, ohne im geringsten über ihre Möglichkeit und über ihren Werth Untersuchungen anzustellen und Erkundigung einzuziehen. — Uebrigens besitzt die Wissenschaft einer Kritik der reinen Vernunft den großen Vortheil, daß sie nicht von abschreckender Weitläuftigkeit ist. In derselben hat es nähmlich die Vernunft nicht mit den von ihr selbst verschiedenen Objecten, deren Mannigfaltigkeit unendlich und unübersehbar ist, sondern blos mit sich selbst, mit ihrem eigenen Vermögen etwas zu erken-

nen,

nen, und mit dem Umfange und den Gränzen dieses Vermögens zu thun. Sie darf also allerdings hoffen, in dieser Untersuchung ihrer eigenen Natur es zur Vollendung bringen zu können. Und da alle Erkenntnisse aus reiner Vernunft, als solche, ein besonderes, durchgängig verknüpftes Ganzes ausmachen, dessen Theile alle in Beziehung auf einander stehen, und sich wechselseitig, wie die Theile eines organisirten Körpers, bestimmen; so kann die Vernunft sehr leicht erkennen, ob sie diese Vollendung erreicht habe, oder nicht. *)

Erstes Hauptstück.

Transscendentale Aesthetik,

oder

Beantwortung der Frage:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Erster Abschnitt.

Die reine Mathematik enthält nothwendige synthetische Urtheile.

§. 17.

Daß es synthetische Urtheile, die absolute Nothwendigkeit und apodiktische Gewißheit enthalten, in unserer Erkennt-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 23. Prolegomena in der Vorrede.

kenntniß gebe, iſt aus der Mathematik unwiderſprechlich gewiß, und dieſe Wiſſenſchaft beſteht aus lauter ſolchen Urtheilen. Dieſe Eigenthümlichkeit der Mathematik iſt bisher von den Philoſophen gar nicht bemerkt worden. Denn weil man fand, daß alle Schlüſſe in der Mathematik nach dem Princip des Widerſpruches geführt werden, (welches die Natur jeder apodiktiſchen Gewißheit mit ſich bringt) ſo überredete man ſich auch, daß alle Grundſätze der Mathematik lediglich aus dem Princip des Widerſpruches als wahr erkannt, und durch die Anwendung deſſelben erhalten würden. Wie falſch dieß aber ſey, wird aus dem Folgenden erhellen.

§. 18.

Zuvörderſt iſt ganz unläugbar gewiß, daß alle Sätze der Mathematik Urtheile a priori ſind, und nicht aus der Erfahrung abſtammen können; denn die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in demſelben enthält Nothwendigkeit, und jenes kann von dieſem gar nicht getrennt werden. Eine ſolche Nothwendigkeit nun kann aus der Erfahrung niemahls abgenommen, oder durch dieſelbe begründet werden. — Wollte man aber nicht einräumen, daß allen Urtheilen der Mathematik Nothwendigkeit zukomme; ſo würde man doch dieſe Nothwendigkeit den Urtheilen der reinen Mathematik zugeſtehen müſſen, indem ſchon der Begriff derſelben es mit ſich bringt, daß ſie

reine,

reine, von Erfahrung gänzlich unabhängige Erkenntniſſe enthalte.“ *)

§. 19.

Ferner ſind alle Sätze der reinen Mathematik ſynthetiſch. Man ſollte zwar denken, daß der Satz, 7 + 5 = 12, ein blos analytiſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Princip des Widerſpruches erfolge. Allein wenn man ihn genauer betrachtet, ſo findet man, daß er ein ſynthetiſcher Satz ſey, und daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beyder Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die jene beyden zuſammenfaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich nur blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen, welches gleichwohl der Fall ſeyn müßte, wenn der Satz, 7 + 5 = 12, ein analytiſcher ſeyn ſollte. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beyden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung

*) Prolegomena S. 27.

gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammen nahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man um desto deutlicher inne werden wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, bey denen es klar einleuchtet, daß wir durch die bloße Zergliederung unserer Begriffe von Zahlen die Summe niemahls finden, die aus der Zusammensetzung der Zahlen entsteht. *) — Eben so wenig ist auch irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwey Punkten die kürzeste sey, ist ein synthetischer Satz. Denn der Begriff von Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur

*) In dem Begriffe einer Summe = 7 + 5 ist zwar bereits gedacht worden, daß 7 zu 5 hinzugethan werden soll, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sey. Was gemeiniglich glauben macht, als seyen die arithmetischen (und auch geometrischen) Sätze analytisch, ist die Nothwendigkeit, welche der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte in dergleichen Sätzen zukommt. Allein bey der Frage: Ob ein Satz analytisch oder synthetisch sey? kommt es nicht darauf an, ob wir ein Prädicat dem Subjecte nothwendiger Weise beylegen müssen, sondern darauf, ob das Prädicat bereits schon im Begriffe des Subjects, wenn gleich nur dunkel, gedacht worden sey, und aus demselben durch eine Analysis abgeleitet werden könne?

nur eine Qualität. Das Merkmahl des Kürzesten enthält etwas ganz Anderes, als was im Begriffe des Subjects (einer geraden Linie) bereits gedacht worden war, und kann durchaus nicht aus der Zergliederung dieses Begriffes erhalten worden seyn. — Es kommen übrigens zwar in der Geometrie einige Grundsätze vor, welche analytisch sind, und auf dem Grundsatze des Widerspruches beruhen, z. B. die Sätze: Das Ganze ist sich selbst gleich; Das Ganze ist größer als sein Theil. Allein diese Sätze dienen auch nur, wie identische Urtheile, zur Kette der Methode, und nicht als Principien, durch die eine Erweiterung unserer Erkenntniß von irgend einem Subjecte bewirkt würde. *)

Zweyter Abschnitt.

Wie sind die synthetischen Urtheile der reinen Mathematik möglich?

§. 20.

Wenn nun aber die Erkenntnisse der reinen Mathematik wegen ihrer apodiktischen Gewißheit nicht auf Erfahrungsgründen, und weil sie aus synthetischen Urtheilen bestehen, auch nicht auf dem Princip des Widerspruches beruhen können; so muß ein anderer Grund derselben angenommen werden, der vielleicht in dem menschlichen Erkenntnißvermögen tief ver-

*) Kritik d. r. Vernunft S. 14. und 205. Prolegomena S. 27.

verborgen liegt, sich aber durch seine Wirkungen offenbaren dürfte.

§. 21.

Zur Entdeckung dieses Grundes giebt theils die Art und Weise, wie Erweiterung unserer Erkenntniß durch Erfahrung zu Stande kommt, theils das Verfahren, das der Mathematiker bey seiner Wissenschaft beobachtet, und in derselben unumgänglich nothwendig ist, die nöthige Anleitung. — Wir haben nähmlich bereits oben (§. 11.) bemerkt, daß alle Erweiterung unserer Erkenntniß durch Erfahrung auf der empirischen Anschauung der Sinne beruhe, und daß der Verstand auf diese gestützt einem Gegenstande Prädicate beylege, die etwas Anderes enthalten, als was im Begriffe des Gegenstandes bereits gedacht worden war. Soll also ein synthetisches Erkenntniß a priori möglich seyn, so wird demselben auch eine Anschauung a priori (die nicht auf Sinneneindrücken beruht) zum Grunde liegen müssen, und aus einer solchen Anschauung a priori ist allein begreiflich, wie die Vernunft dazu komme, gewissen Begriffen Merkmahle als nothwendig beyzulegen, die in den Begriffen gar nicht enthalten sind, und daraus auch keinesweges abgeleitet werden können. — Daß nun aber diese Erklärung der Möglichkeit nothwendiger synthetischer Urtheile vollkommen gegründet sey, bestätiget das Verfahren der Mathematiker in ihrer Wissenschaft. Mathema-

tik

tik hat nähmlich das Eigenthümliche, daß sie alle ihre Begriffe erst in der Anschauung, und zwar a priori, mithin in einer reinen Anschauung, darstellen muß, ehe dasjenige, was zu jenen Begriffen gehört, und noch nicht in denselben gedacht worden ist, angegeben und erkannt werden kann. Will z. B. der Mathematiker die Wahrheit des Satzes, 7 + 5 = 12, einsehen und darthun; so muß er über die Begriffe von Sieben und Fünf hinausgehen, Anschauungen, die diesen Begriffen korrespondiren, zu Hülfe nehmen, und nach und nach die Einheiten, die in diesen Anschauungen gegeben sind, zu einander hinzuthun. Desgleichen kann der Satz in der Geometrie, daß die gerade Linie zwischen zwey Punkten die kürzeste sey, nur aus einer Anschauung, indem man in der Phantasie, oder dem Bilde in derselben gemäß auf dem Papiere, von einem Punkte zum andern eine gerade Linie zieht, dargethan werden. Selbst diejenigen Grundsätze der Mathematik, deren Wahrheit blos aus Begriffen und durch die Anwendung des Princips vom Widerspruche erwiesen werden kann, z. B. der Grundsatz, daß das Ganze größer sey, als sein Theil, werden in dieser Wissenschaft uur darum zugelassen, weil man sie in der Anschauung darstellen kann; und ohne die Anschauung vom Raume zu Hülfe zu nehmen, würde der Geometer keinen einzigen Satz in seiner Wissenschaft vorbringen und beweisen können. Man kann daher auch mit

Recht

Recht sagen, daß alle Urtheile der Mathematik intuitiv seyen. *)

§. 22.

Die Voraussetzung also, daß den Erkenntnissen der Mathematik eine reine Anschauung zum Grunde liege, macht allein die Eigenthümlichkeiten dieser Erkenntnisse, daß sie nähmlich synthetische Urtheile sind, in welchen der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte absolute Nothwendigkeit und apodiktische Gewißheit zukommt, begreiflich. Allein bey dieser Voraussetzung findet eine sehr große Schwierigkeit Statt. In Beziehung auf dieselbe muß man nähmlich mit Recht fragen: Wie ist es unserm Gemüthe möglich, etwas a priori anzuschauen? Jede Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar von der Gegenwart eines Objects, und von dessen Einflusse auf unsere Vorstellungsfähigkeit abhängig ist. Wenn demnach kein Gegenstand unserm Gemüthe gegenwärtig ist, so kann auch nichts angeschauet werden. Eine Anschauung a priori scheint also gar nicht möglich zu seyn. Denn sie müßte eine solche seyn, die noch vor der Gegenwart des Objects, das angeschauet wird, in uns Statt fände. Sie würde also kein Object haben, worauf sie sich bezöge, und das sie

*) Kritik d. r. Vernunft S. 40. und 64. Prolegomena S. 49. Ueber eine Entdeckung S. 103.

sie unmittelbar darstellte. Mithin auch keine Anschauung seyn können. *)

§. 23.

Diese Schwierigkeit bey der Voraussetzung von Anschauungen a priori in unserm Gemüthe läßt sich allein dadurch heben, daß man annimmt, diese Anschauungen seyen nur formale Beschaffenheiten der Fähigkeit des vorstellenden Subjects, von gewissen Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellungen dieser Objecte zu erhalten. Wollte man nähmlich annehmen, unsere Anschauungen seyen von der Art, daß sie Dinge, so wie solche an sich selbst, und ihrem von unserer Vorstellungsfähigkeit unabhängigen Wesen nach beschaffen sind, vorstellten; so würden gar keine Anschauungen a priori, sondern nur empirische, die allererst durch den Einfluß der Gegenstände auf unser Gemüth entstehen, angenommen und eingeräumt werden können. Denn was in einem Gegenstande an sich selbst enthalten sey, kann man nur dann erst wissen, wenn er gegenwärtig ist, und das Gemüth afficirt hat. Freylich bleibt es auch bey der Voraussetzung, daß ein Gegenstand unser Gemüth afffcirt, und dadurch eine Anschauung hervorgebracht habe, immer noch unbegreiflich, wie die Anschauung den Gegenstand seinen objectiven Beschaffenheiten nach sollte zu erkennen geben, denn die

*) Prolegomena S. 50.

die Eigenschaften des Objects können ja nicht in unsere Vorstellungskraft übergehen, und was in dieser vorkommt, ist immer nur Vorstellung, nicht aber die Sache selbst, worauf sich jene bezieht. Allein wenn man auch die Möglichkeit einer Anschauung der Dinge, wie sie an sich selbst sind, einräumen wollte, so würde doch dergleichen Anschauung niemahls a priori, und vor der Gegenwart des angeschauten Objects Statt finden können, indem, ohne eine solche Gegenwart des Objects anzunehmen, gar kein Grund der Beziehung unserer Vorstellung auf den Gegenstand erdacht werden kann, man müßte denn annehmen wollen, diese Beziehung beruhe auf einer Eingebung, oder prästabilirten Harmonie zwischen unsern Vorstellungen und ihren Objecten. Da also, wenn unsere Anschauungen Dinge vorstellen sollen, wie sie an sich selbst sind, diese Anschauungen gar nicht als Erkenntnisse a priori in uns vorkommen können, dergleichen Anschauungen a priori aber zum Behufe der Erklärung der Möglichkeit der Mathematik angenommen werden müssen; so muß zugleich eingeräumt werden, daß diese Anschauungen a priori nichts Anders enthalten, als Formen der Sinnlichkeit, die in dem vorstellenden Subjecte vor allen wirklichen Eindrücken der Gegenstände auf dasselbe vorhergehen. Sind nähmlich die Anschauungen a priori solche Formen der Sinnlichkeit, und gehören sie wesentlich zur Wirksamkeit dieser Gemüthskraft; so läßt sich sehr wohl begreifen, theils daß dieselben allen empirischen Eindrücken auf die

Sinn-

Sinnlichkeit vorhergehen, theils daß alle Objecte der Sinne jederzeit in Uebereinstimmung mit diesen Anschauungen a priori vorgestellt werden müssen, und also eine Erkenntniß derjenigen Eigenschaften der Sinnen-Objecte, welche der Anschauung derselben zukommen, unabhängig von der Erfahrung oder a priori, d. h. blos aus uns selbst, möglich sey. *)

§. 24.

Welches sind nun aber die Anschauungen, die a priori in uns Statt finden, und die Möglichkeit der synthetischen Urtheile begründen? Ueber diese Frage giebt uns die reine Mathematik hinlängliche Auskunft, und man darf nur die Eigenthümlichkeiten dieser Wissenschaft gehörig untersuchen, um die Anschauungen, die a priori in unserm Gemüthe vorhanden sind, zu erkennen und ausfindig zu machen. Die reine Mathematik legt nähmlich allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen die Anschauungen Raum und Zeit zum Grunde, und kann ohne diese Anschauungen kein einziges Urtheil zu Stande bringen; denn ihre Urtheile sind nicht analytische, die durch Zergliederung des Begriffes vom Subjecte des Urtheils erhalten würden, sondern synthetische. Anschauungen müssen also den Stoff zu den synthetischen Urtheilen in der reinen Mathematik hergeben, und weil diese Urtheile Nothwendigkeit enthalten, so müssen diese Anschauungen a priori vorhanden seyn. So legt die Geometrie

*) Kritik d. r. V. S. 41. und 66. Prolegomena S. 51.

metrie allen ihren Urtheilen die reine Anschauung des Raumes zum Grunde. Die Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe nur durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande. Vornähmlich aber kann die reine Mechanik ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Raum und Zeit sind also die reinen Anschauungen, die a priori in unserm Gemüthe vorhanden sind, und man erhält diese reinen Anschauungen in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit, wenn man von der Vorstellung der Körper und ihrer Veränderungen, theils alles Empirische, was zur Empfindung gehört, und aus den Eindrücken eines Objects auf die Sinnlichkeit herrührt, als: die Farbe, Härte, Weiche, Schwere, Undurchdringlichkeit, und die Veränderungen der Körper, — theils was der Verstand dabey denkt, als: Substanzialität, Kraft, Theilbarkeit, wegläßt; denn alsdann bleiben noch der Raum, den die Körper eingenommen haben, und die Zeit, in welcher die Veränderungen derselben vorgefallen sind, gleich als einzelne Wesen übrig. *)

§. 25.

Wie und wodurch also reine Mathematik, als eine synthetische Erkenntniß a priori, möglich sey, ist durch das bisher Gesagte vollkommen dargethan und erklärt worden.

*) Prolegomena S. 53. Ueber eine Entdeckung S. 103. Kr. d. r. Vern. S. 35.

den. Als eine Erkenntniß, die aus synthetischen Urtheilen besteht, muß nähmlich Mathematik auf Anschauungen beruhen, und diese müssen die Vorstellungen hergegeben haben, welche in Urtheilen der Mathematik mit einander verbunden werden. Weil aber diesen Urtheilen apodiktische Gewißheit zukommt, und das Prädicat von dem Subjecte in denselben ohne Zerstörung des Begriffes von diesem Subjecte nicht getrennt werden kann; so müssen die Anschauungen, worauf sich die Urtheile der Mathematik stützen, reine Anschauungen seyn, die nicht von der Erfahrung abstammen, sondern blos aus dem Gemüthe selbst herrühren. Dergleichen reine Anschauungen würden aber gar nicht möglich seyn, wenn dieselben Dinge, so wie sie an sich selbst beschaffen sind, darstellen sollten. Sie können also nur die bloße Form der Sinnlichkeit, oder dasjenige seyn, was da macht, daß das Mannigfaltige, so in den Empfindungen der Sinne, welche a posteriori entstanden sind, vorkommt, in gewissen Verhältnissen zu einander geordnet wird, und zeigen nur solche Bestimmungen der Dinge an, die ihnen in Beziehung auf die Sinnlichkeit des Menschen zukommen. Endlich sind Raum und Zeit, wenn man alles Empirische aus denselben weglässt, die reinen Anschauungen, die der Mathematik zum Grunde liegen, und das Verfahren, das der Mathematiker in seiner Wissenschaft beobachtet, bestätiget durchgängig die obige Erklärung der Möglichkeit dieser Wissenschaft, so daß man also entweder diese Erklärung als wahr

annehmen, oder auf alle Erklärung der Möglichkeit dieser Wissenschaft gänzlich Verzicht thun muß.

Dritter Abschnitt.

Metaphyfische Erörterung des Begriffes vom Raume.

§. 26.

Was wir in dem vorhergehenden Abschnitte durch die Aufsuchung der Gründe der Möglichkeit der reinen Geometrie, als einer aus nothwendigen synthetischen Urtheilen bestehenden Wissenschaft, vom Raume dargethan haben, dasselbe läßt sich aus den Merkmahlen, die wir dem Begriffe des Raumes, wenn wir ihn als ein besonderes Object denken, beylegen müssen, oder aus der innern Beschaffenheit desselben gleichfalls erweisen. Diese Merkmahle geben nähmlich zu erkennen, daß der Begriff vom Raume ursprünglich a priori gegeben seyn müsse. In wie fern nun die Erörterung derselben darthut, daß dieser Begriff a priori gegeben sey und blos aus dem Gemüthe abstamme, in so fern kann man sie eine metaphysische Erörterung nennen. *)

§. 27.

Die Vorstellung des Raumes bezieht sich auf diejenige Eigenschaft unsers Gemüthes, welche wir den äußern Sinn

*) Kritik d. r. V. S. 38.

Sinn nennen. Alles, was nähmlich durch den äußern Sinn vorgestellt werden soll, muß im Raume, darin es nach seiner Gestalt, Größe und seinen Verhältnissen zu andern Dingen bestimmt ist, vorgestellt werden.

§. 28.

Um gewisse Empfindungen auf etwas außer uns (d. h. auf etwas, das in einem andern Theile des Raumes existirt, als in welchem wir uns befinden) beziehen, desgleichen um Gegenstände als außer und neben einander (in verschiedenen Theilen des Raums vorhanden) vorstellen zu können, dazu muß die Vorstellung vom Raume schon im Gemüthe zum Grunde liegen, denn außerdem wäre die Vorstellung von Dingen, die in verschiedenen Theilen des Raumes befindlich sind, gar nicht möglich. Es kann also die Vorstellung des Raumes nicht erst aus der Erfahrung des äußern Sinnes, und aus den Verhältnissen der Dinge in derselben abgezogen worden, oder durch Einwirkung gewisser Objecte auf unser Gemüth entstanden seyn, sondern durch die Vorstellung des Raumes sind selbst die Wahrnehmungen des äußern Sinnes erst möglich.

§. 29.

Man kann sich niemahls eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.

den. Der Raum kann also nicht als eine von den Gegenständen, die in ihm angetroffen werden, abhängende Bestimmung angesehen werden; alsdann würde man sich nähmlich eben so gut eine Vorstellung davon machen können, daß kein Raum sey, als wie man denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Mithin muß er eine nothwendige Vorstellung seyn, die aus dem Gemüthe selbst abstammt, und die Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung von äußern Gegenständen ausmacht.

§. 30.

Man kann sich eigentlich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so sind darunter nur Theile eines und desselben alleinigen, alles umfassenden Raumes zu verstehen. Auch können die Theile des einigen alles befassenden Raumes nicht als etwas gedacht werden, das vor demselben vorhanden, und daraus er zusammengesetzt wäre; vielmehr sind diese Theile sämmtlich in ihm enthalten. Er ist wesentlich einig, und das Mannigfaltige in ihm, oder die Vorstellung von mehreren Räumen beruhet lediglich auf Einschränkungen und Gränzen, die wir im einigen alles befassenden Raume, als einem Ganzen, denken. Hieraus folgt erstens, daß der Raum keine allgemeine Vorstellung (kein discursiver Begriff) von Verhältnissen der Dinge überhaupt seyn könne, denn nach unserer Vorstellung von ihm ist er ein einzelnes,

von

von allen andern Objecten unabhängiges Ding; zweytens, daß allen Begriffen von den Theilen des Raumes oder von Räumen überhaupt, eine Anschauung desselben a priori, (die nicht aus Erfahrung abstammt) zum Grunde liege, denn die Vorstellung von Theilen des Raumes, oder von mehreren Räumen, ist nur durch die Vorstellung des ganzen alles befassenden Raumes möglich.

§. 31.

Der Raum ist nach unserm Urtheile davon eine unendliche gegebene Größe, und alle Theile des Raumes ins Unendliche müssen als zugleich vorhanden gedacht werden. Daher kann die Vorstellung vom Raume ursprünglich nicht ein Begriff, sondern sie muß eine Anschauung a priori seyn. Begriffe sind nähmlich Vorstellungen, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmahl) vorkommen, und daher diese unter sich enthalten. Aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht, denn alle Theile desselben ins Unendliche sind zugleich. *)

Viele

*) Krit. d. r. V. S. 37. ff.

Vierter Abſchnitt.

Beſtimmung der Realität der Vorſtellung vom Raume.

§. 32.

Es iſt hinlänglich bekannt, daß man den Raum bald für ein ſelbſtſtändiges Object, ſo unabhängig von unſerer Erkenntnißart exiſtiren ſoll, bald für ein Verhältniß der Dinge, ſo ihnen zukommen würde, wenn ſie auch von uns gar nicht angeſchauet würden, ausgegeben habe. Beyde Erklärungen vom Raume und von deſſen Realität ſind aber unläugbar daraus entſtanden, daß man theils die Eigenthümlichkeit der reinen Geometrie, nach welcher ſie aus lauter nothwendigen ſynthetiſchen Urtheilen beſteht, theils gewiſſe Beſchaffenheiten der Vorſtellung vom Raume, welche ſolche als eine Anſchauung a priori zu erkennen geben, nicht gehörig erwogen hat, und ſtürzen denjenigen, der ſie annimmt, in lauter unauflösbare Schwierigkeiten und Widerſprüche. Dieſen Schwierigkeiten und Widerſprüchen kann man allein durch die in den vorhergehenden Abſchnitten gegebene Erklärung der Natur des Raumes entgehen, und nach derſelben muß die Realität der Anſchauung des Raumes (ihre Beziehung auf ein Object) folgender Maßen beſtimmt werden.

Die Anſchauung **Raum** ſtellt gar keine Eigenſchaft der Dinge an ſich vor, oder irgend ein Verhältniß derſelben

ben zu einander. In ihr erkennen wir keine Bestimmung von Gegenständen, welche übrig bliebe, wenn man von den subjectiven Bedingungen im Menschen, Gegenstände anzuschauen, abstrahirt. Denn absolute und relative Bestimmungen, die den Dingen selbst und an sich zukommen sollen, können gar nicht a priori, sondern nur dann erst, wenn die Dinge vorhanden sind, und das Gemüth afficirt haben, angeschauet werden. Nun ist aber die Vorstellung des Raumes eine Anschauung a priori; mithin kann dieselbe auch keine Eigenschaft der Dinge an sich vorstellen, und da sie sich gleichwohl als eine Anschauung auf Gegenstände bezieht, nichts Anders enthalten, als die Form der Sinnlichkeit, die in unserm Subjecte vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch wir von Gegenständen afficirt werden. *)

Der Raum ist ferner blos die Form aller Wahrnehmungen äußerer Sinne, d. h. die Bedingung, welche macht, daß das Mannigfaltige, was in den Wahrnehmungen des äußern Sinnes vorkommt, in gewissen Verhältnissen zu einander wahrgenommen wird. Er ist durchaus kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden könnte, sondern die bloße Möglichkeit oder Bedingung äußerer Wahrnehmungen. (Der sogenannte absolute Raum, bey dem man von allen Dingen, die ihn erfüllen und begränzen, ab-

*) Krit. d. r. Vernunft S. 42. Prolegomena S. 50. ff. Ueber eine Entdeckung S. 104.

ſtrahirt, und welchen man dem empiriſchen oder relativen Raume, d. i. dem mit Materie erfüllten, und daher empfindbaren Raume, der ſich auf einen andern Raum beziehet, entgegenſetzt, iſt blos die Form der äußern Anſchauung, und man darf von der empiriſchen Anſchauung eines erfüllten Raumes nicht annehmen, daß ſie aus Erſcheinungen und dem Raume, oder aus der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung zuſammengeſetzt ſey. Eines iſt nicht des andern Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. *)) Iſt nähmlich der Raum die bloße Form der wirklichen Wahrnehmungen des äußern Sinnes, ſo läßt ſich gar wohl verſtehen, wie er a priori im Gemüthe gegeben ſeyn, und ſolche Principien für die Verhältniſſe aller in demſelben wahrzunehmenden Gegenſtände, die wir gar nicht erſt aus der Erfahrung zu ſchöpfen brauchen, enthalten könne. Den wirklichen Anſchauungen der Objecte muß nähmlich die Fähigkeit, von Objecten afficirt werden zu können, nothwendiger Weiſe vorhergehen und zum Grunde liegen. Was mithin zu dieſer Fähigkeit gehört, und in derſelben ſeinen Grund hat, das iſt beſtändig, a priori und unabhängig von der Erfahrung in uns da. **)

§. 33.

*) Krit. d. r. Vernunft S. 457.

**) Kritik d. r. Vernunft S. 59. — Hiermit wird nicht behauptet, daß auch das Bewußtſeyn deſſen, was

zur

§. 33.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raume, von ausgedehnten Dingen, u. s. w. reden. Das Prädicat der Ausdehnung und der Existenz im Raume kommt nähmlich den Dingen nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit zu, zu welcher der Raum als Form und Bedingung der Wirksamkeit derselben wesentlich gehört, und abstrahiren wir von dieser menschlichen Sinnlichkeit, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Denn von der Anschauungsart anderer denkenden Wesen können wir gar nicht urtheilen, und daher auch nicht wissen, ob sie bey derselben an die nähmlichen Bedingungen gebunden sind, welche unsere Anschauung einschränken, und für uns allgemeingültig sind, oder nicht.

§. 34.

Da nun aber die besondern Bedingungen unserer Sinnlichkeit und der Wahrnehmungen durch dieselbe nicht auch

zur Receptivität gehört, a priori und ohne Hülfe der Erfahrung in uns da sey. Vielmehr wird dieses Bewußtseyn erst durch Erfahrung veranlaßt, indem diese zuerst alle unsere Gemüthskräfte in Thätigkeit versetzt, deßhalb aber noch nicht alles herzieht, was im Gemüthe vorkommt. Obgleich also die Anschauung Raum a priori in uns da ist, so werden wir uns doch derselben erst durch die Erfahrung bewußt, und lernen sie nur durch Aufmerksamkeit auf die Sinnenerkenntniß und deren Inhalt von dem unterscheiden, was in dieser Erkenntniß empirisch angeschauet worden ist.

auch zu den Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, worauf ſich unſere Wahrnehmungen beziehen mögen, gehören; ſo dürfen wir auch gar nicht ſagen. Alle Dinge an ſich ſelbſt (ſie mögen nun angeſchauet werden, oder nicht, und von welchem Subjecte), ſind neben einander im Raume; ſondern wir müſſen dieſes Urtheil vielmehr dahin einſchränken, daß wir ſagen: Alle Dinge, als Gegenſtände unſerer äußern ſinnlichen Anſchauung, ſind im Raume.

§. 35.

Hieraus folgt alſo, das der Raum in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, Realität habe, und auf Objecte ſich beziehe; daß er hingegen in Anſehung alles deſſen, was blos durch Vernunft gedacht, und nicht in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit vorgeſtellt wird, etwas blos Ideales, oder nichts ſey, indem demſelben an Dingen an ſich gar nichts entſpricht. *)

§. 36.

Es giebt übrigens außer dem Raume keine andern ſubjectiven (aus der beſondern Beſchaffenheit unſers Gemüths herrührenden) und auf äußere Objecte ſich beziehenden Vorſtellungen, von denen man ſagen könnte, daß ſie a priori in uns vorhanden ſeyen, und zur Vorſtellung von

*) Krit. d. r. V. S. 42. ff.

von Objecten nothwendig gehörten. Denn man kann von allen übrigen auf etwas Aeußeres ſich beziehenden Vorſtellungen nicht ſo, wie von der Anſchauung Raum nothwendige ſynthetiſche Sätze ableiten. Obgleich alſo die Empfindungen der Farben, Töne, und Wärme blos aus der ſubjectiven Beſchaffenheit der menſchlichen Sinnesart abſtammen (und ſogar bey verſchiedenen Menſchen ſehr verſchieden ſeyn können), mithin auch gar nicht für Beſchaffenheiten der Dinge an ſich angeſehen werden dürfen; ſo geben doch dieſe Empfindungen, eben weil ſie Empfindungen und keine Anſchauungen ſind, kein Object, am wenigſten a priori zu erkennen, und gelten nur für reale Eigenſchaften der Dinge, wenn man die Objecte, worauf ſie ſich beziehen, im empiriſchen Verſtande und dem gemäß, was ſie in der Erfahrung ſind, nimmt. Die Behauptung hingegen, daß der Raum blos die Form der äußern Anſchauungen ſey, zeigt an, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchauet wird, wenn wir es nach richtigen Unterſuchungen der Vernunft über den Urſprung und die Realität der mancherley Erkenntniſſe im Menſchen erwägen, ein Ding an ſich ſey, oder gewiſſe Eigenſchaften der Dinge an ſich zu erkennen gebe, ſondern eine bloße Vorſtellung ausmache, deren Form und Beſchaffenheit von der Natur unſerer Sinnlichkeit abhängig iſt. *)

Fünf=

*) Krit. d. r. V. S. 44.

Fünfter Abschnitt.

Metaphysische Erörterung des Begriffes der Zeit.

§. 37.

So wie die metaphysische Erörterung des Begriffes vom Raume auf die Einsicht führt, daß der Raum blos eine Anschauung a priori sey, zu welcher Einsicht wir schon vermittelst der Erklärung der Möglichkeit der nothwendigen synthetischen Urtheile der reinen Geometrie gelangt waren (S. §. 25.); eben so erhellet gleichfalls aus der metaphysischen Erörterung des Begriffes von der Zeit, daß dasjenige vollkommen richtig sey, was nach dem zweyten Abschnitte dieses Hauptstückes von dem Ursprunge und der Beschaffenheit der Vorstellung Zeit eingeräumt werden muß, wenn die nothwendigen synthetischen Urtheile der reinen Arithmetik begreiflich seyn sollen.

§. 38.

Die Vorstellung der Zeit bezieht sich auf diejenige Fähigkeit unsers Gemüthes, welche wir den innern Sinn nennen, und wodurch wir zwar nicht die Seele selbst, als ein Object, aber doch die innern Zustände und Veränderungen derselben anschauen. Diese Anschauung der innern Zustände der Seele ist an eine bestimmte Form gebunden, unter

ter der sie allein möglich ist; denn alles, was zu den innern Bestimmungen der Seele gehört, kann nur in Verhältnissen der Zeit vorgestellt werden, und wir sind uns desselben entweder als zugleich, oder als nach einander vorhanden bewußt.

§. 39.

Um wahrnehmen zu können, daß etwas zu einer und derselben Zeit (zugleich), oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) da sey, dazu muß die Vorstellung von der Zeit schon im Gemüthe zum Grunde liegen, und außerdem würde gar nichts, als zugleich vorhanden, oder als auf einander folgend erkannt werden können. Mithin kann die Vorstellung der Zeit keine Vorstellung seyn, die allererst durch den Eindruck gewisser Objecte auf das Gemüth in uns entstanden, und von der Erfahrung abgezogen worden wäre. Auch würden die Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit überhaupt (daß nähmlich die Zeit nur eine Dimension habe, und verschiedene Zeiten nothwendig nach einander, nicht aber zugleich da sind, so wie verschiedene Räume nicht nach einander vorhanden seyn können, sondern zugleich da sind) keine Nothwendigkeit und apodiktische Gewißheit haben können, wenn die Vorstellung der Zeit ursprünglich aus der Erfahrung abstammte, und davon abgezogen worden wäre. Erfahrung giebt nähmlich den aus ihr entlehnten Urtheilen niemahls Nothwendigkeit und apodiktische Gewißheit,

heit, und wir würden, wenn die Vorstellung der Zeit ursprünglich aus der Erfahrung abstammte, niemahls sagen können: Verschiedene Zeiten müssen nach einander da seyn; sondern nur sagen dürfen: Die gemeine Wahrnehmung lehrt, daß verschiedene Zeiten nach einander da sind; wobey es immer ungewiß bleiben würde, ob nicht eine künftige Erfahrung etwas Anderes lehren könnte. Die Vorstellung Zeit muß also vor aller Erfahrung und a priori in uns da seyn. *)

§. 40.

Man kann alle Erscheinungen, die in der Zeit da sind, aus derselben wegdenken, aber die Zeit selbst kann man in Ansehung der Erscheinungen überhaupt nicht aufheben. Die Zeit ist also eine nothwendige Vorstellung, die zur Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung von etwas gehört. Sie ist mithin a priori gegeben, und in ihr allein ist die Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Auf diese Nothwendigkeit der Vorstellung Zeit a priori gründet sich aber

*) Hiermit wird jedoch nicht behauptet, daß auch das Bewußtseyn der Vorstellung Zeit vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben in uns da sey. Dieses Bewußtseyn ist vielmehr durch Veranlassung der Erfahrung oder der Wahrnehmungen in uns vorhanden. Krit. d. r. Vernunft S. 480. Auch vergleiche man hierbey, was bereits in der Anmerkung zum 32. §. angeführt worden ist.

aber die Möglichkeit apodiktiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit.

§. 41.

Es giebt nur eine einzige Zeit, und wenn man von verſchiedenen Zeiten redet, ſo ſind darunter nur Theile einer und derſelben Zeit zu verſtehen. Eine Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt aber Anſchauung. Mithin kann die Vorſtellung Zeit kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff ſeyn, der in der Erkenntniß mehrerer Gegenſtände als Merkmahl angetroffen wird, ſondern muß eine Anſchauung ſeyn. Auch würden wir niemahls behaupten können, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, wenn die Vorſtellung der Zeit ein allgemeiner Begriff wäre. Dieſe Behauptung iſt nähmlich ein ſynthetiſcher Satz, der aus Begriffen gar nicht entſpringen kann. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

§. 42.

Die Zeit iſt unſerer Vorſtellung nach eine unendliche Größe, welches nichts anders bedeutet, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkungen einer einzigen, den beſtimmten Zeiten zum Grunde liegenden, alles befaſſenden Zeit möglich ſey. Die Vorſtellung Zeit muß alſo urſprünglich als uneingeſchränkt gegeben ſeyn.

Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, davon muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben seyn (denn die enthalten nur Theilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen. *)

Sechster Abschnitt.

Bestimmung der Realität des Begriffes der Zeit.

§. 43.

Auch von der Zeit hat man, so wie vom Raume behauptet, daß sie entweder ein für sich selbst bestehendes Ding, oder eine den Dingen an sich zukommende Bestimmung sey, welche Behauptung mit der ihr gleichbedeutenden vom Raume einerley Quellen hat (S. §. 32.), und durch dasjenige, was theils aus den Untersuchungen des vorhergehenden Abschnittes sich unläugbar ergiebt, daß nähmlich die Zeit eine Anschauung a priori sey, theils im 23. §. über die Möglichkeit einer Anschauung a priori schon dargethan worden ist, vollständig widerlegt wird. Es muß demnach die Realität der Zeit (ihre Beziehung auf Objecte) folgender Maßen bestimmt werden.

§. 44.

Die Zeit ist nichts Anders, als die subjective (von der besondern Einrichtung unserer Sinnlichkeit abhängende) Be-

*) Krit. d. r. Vern. S. 46-48.

Bedingung, unter der alle Anschauungen in uns Statt finden. Denn wäre sie ein für sich bestehendes Ding, oder eine den Dingen an sich zukommende Bestimmung und Ordnung; und gehörte sie zu den Bedingungen der objectiven Existenz der Dinge: So könnte sie nicht a priori von uns erkannt und angeschauet werden, indem wir von den objectiven Dingen (wenn auch eine Erkenntniß derselben möglich seyn sollte) zum wenigsten nicht eher etwas wissen können, als bis sie uns durch Eindrücke auf unser Gemüth afficirt haben. Wäre aber die Vorstellung Zeit erst durch Erfahrung von uns erworben worden, so könnten in Ansehung derselben keine nothwendigen synthetischen Urtheile Statt finden. Dieses ist aber sehr wohl möglich, wenn die Zeit eine Anschauung a priori ist, die zu den Bedingungen gehört, unter denen wir etwas anschauen können, denn diese Bedingungen sind vor allen Eindrücken auf das Anschauungsvermögen in uns vorhanden.

§. 45.

Die Zeit ist nichts Anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst, und unsers innern Zustandes. Die Zeit kann nähmlich keine Bestimmung äußerer Wahrnehmungen seyn. Sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage, sondern sie bestimmt nur das Verhältniß und die Ordnung der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Weil nun die innere Anschauung keine

Ge-

Gestalt giebt, so suchen wir diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, das Einzige ausgenommen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hierdurch wird zugleich die Behauptung bestätiget, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, denn alle Verhältnisse der Zeit lassen sich an einer äußern Anschauung ausdrucken und darstellig machen.

§. 46.

Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum ist blos die reine Form aller äußern Wahrnehmungen. Weil nun aber alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, Bestimmungen des Gemüthes sind, und als solche zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber, wenn er angeschauet werden soll, nothwendig unter den formalen Bedingungen der innern Anschauung, mithin der Zeit stehet, und allein diesen Bedingungen gemäß angeschauet werden kann; so ist die Zeit die Bedingung a priori von aller Wahrnehmung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmungen der Zustände unserer Seele, und dadurch zugleich die mittelbare Bedin-

gung

gung der Wahrnehmung äußerer Gegenstände. So wie man daher a priori sagen kann: Alle Objecte der äußern Anschauung sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt; eben so kann man auch nach dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein und a priori sagen: Alle Objecte der Anschauungen überhaupt, oder alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit, und stehen nothwendig in Verhältnissen der Zeit zu einander.

§. 47.

Wenn wir die vorhandenen Gegenstände denken, so wie sie an sich genommen seyn mögen, und von der uns Menschen möglichen Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieses Anschauens auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren; so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Gegenstände, die in unserer Sinnlichkeit vorkommen oder in derselben dargestellt werden. Aber die Zeit hat keine Realität und bezieht sich auf gar kein Object, wenn man von der uns Menschen eigenthümlichen Art etwas durch die Sinne anzuschauen abstrahirt, und von Dingen überhaupt und an sich, so wie solche die Vernunft denkt, redet. Sie gehört nur vermöge der uns Menschen eigenthümlichen Art etwas anzuschauen in die Vorstellung der Dinge.

§. 48.

§. 48.

Das Resultat von diesem allen ist, daß der Zeit zwar empirische, aber keine absolute Realität zukomme. Sie bezieht sich nähmlich auf alle Gegenstände, die jemahls unsern Sinnen gegeben, und durch dieselben vorgestellt werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, d. h. da nur dann in uns Anschauungen Statt finden, wenn wir von Gegenständen afficirt werden; so kann uns in der Erfahrung niemahls ein Gegenstand vorkommen, der nicht unter die Bedingungen der Zeit gehörte. Dagegen hängt die Zeit den Dingen an sich, bey denen wir von der Form unserer sinnlichen Anschauung abstrahiren müssen, weder als Bedingung, noch als Eigenschaft an. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man auf die subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung im Menschen keine Rücksicht nimmt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst weder als ein für sich bestehendes Ding, noch auch als Eigenschaft an einer Substanz beygezählt werden kann. — Uebrigens ist die Subjectivität der Zeit nicht mit der Subjectivität gewisser Empfindungen in Vergleichung zu stellen, worüber dasjenige nachzusehen ist, was wir bereits im 36 §. über den Unterschied der Subjectivität des Raumes von der Subjectivität gewisser Empfindungen angeführt haben. *)

Sie

*) Kr. d. r. V. S. 49 - 53. — Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können durch die Sinne niemahls

Siebenter Abschnitt.

Bestätigung der Theorie vom Raume und von der Zeit. — Ueber die objective Realität und Construction der Begriffe der reinen Mathematik.

§. 49.

Die Theorie vom Raume und von der Zeit, die wir in den vorhergehenden Abschnitten aufgestellt haben, und nach welcher Raum und Zeit bloß ursprüngliche und wesentliche Formen der menschlichen Sinnlichkeit sind, beruhet nicht nur auf völlig unbezweifelbaren Gründen, sondern hilft auch einer Menge von Verwirrungen und Schwierigkeiten ab, auf welche jede andere Theorie über Raum und Zeit nothwendig führt, und ertheilt außerdem noch über einen sehr wichtigen Zweig der menschlichen Erkenntniß und über dessen Eigenthümlichkeiten die befriedigendsten und lehrreichsten Aufschlüsse. Da dieser Umstand die Wahrheit jener Theorie ungemein bestätiget; so verdient er schon genauer erwogen zu werden.

Diejenigen nähmlich, welche dem Raume und der Zeit eine absolute Realität beylegen, gerathen entweder in Widersprüche und verwirren sich selbst im Gebrau-

mahls gegeben werden. Nun gehört die Zeit zu unserer Sinnlichkeit; mithin kann auch deßhalb in derselben nichts von dem, was den Dingen an sich als Eigenschaft zukommt, gegeben worden seyn und erkannt werden.

brauche der Vorstellungen vom Raume und von der Zeit, oder müssen den Lehren der reinen Mathematik alle Gültigkeit im Felde der Erfahrung und alle apodiktische Gewißheit absprechen. Denn behauptet man, daß Raum und Zeit besondere für sich existirende Wesen seyen, so muß man zwey ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, ohne daß doch etwas Wirkliches ist, nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Sollten ferner Raum und Zeit Dinge an sich seyn, und Bedingungen der objectiven Existenz alles Wirklichen ausmachen, so müßten sie auch Bedingungen der Existenz Gottes und der Art seyn, wie er Gegenstände anschauet und durch seine Anschauungen erkennt, woraus denn aber folgen würde, daß Gott in Ansehung seiner Existenz und seiner Erkenntniß eingeschränkt sey. Diejenigen also, welche den Raum und die Zeit für Dinge an sich und für absolute Bedingungen aller Existenz ausgeben, und doch der Gottheit eine Existenz und Anschauungsart beylegen, die durch Raum und Zeit nicht beschränkt ist, widersprechen sich selbst. Sollen hingegen Raum und Zeit von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der wirklichen Dinge (neben und nach einander) seyn; so muß man, wenn man anders consequent seyn will, den mathematischen Lehren a priori in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung ihre Gültigkeit, wenigstens apodiktische Gewißheit absprechen. Apodiktische Gewißheit

kann

kann nähmlich dem, was aus Erfahrung geschöpft ist, und auf deren Zeugniß beruhet, gar nicht beygelegt werden. Sind ferner Raum und Zeit aus den Verhältnissen der Dinge in der Erfahrung abstrahirt, so sind es Geschöpfe der Einbildungskraft und bloße Erdichtungen, die zwar das Allgemeine der Verhältnisse der Dinge in der Erfahrung enthalten, die aber ohne die Einschränkungen, welche die Natur mit diesen Verhältnissen verbunden hat, gar nicht wirklich Statt finden können, und in Ansehung deren gar nicht dargethan werden kann, daß dasjenige, was sie enthalten, und ihnen als Bestimmung zukommt, auch mit den Gegenständen in der Erfahrung nothwendig übereinstimmen müsse. *)

§. 50.

Sind dagegen Raum und Zeit bloß wesentliche Formen und Eigenschaften unserer Sinnlichkeit, und können nur vermittelst dieser Formen sinnliche Gegenstände von uns wahrgenommen werden, so daß sie ohne diese Formen nichts sind; so ist sehr leicht zu begreifen, und zugleich unwidersprechlich bewiesen, daß alle äußere Gegenstände unserer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie aufs genaueste übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form der äußern Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer in seiner Wissenschaft beschäftiget, jene Ge-

 gen-

*) Kr. d. r. V. S. 56 u. 71. Prolegomena S. 60.

genstände und deren Wahrnehmung allererst möglich macht. Dasselbe gilt auch von der Uebereinstimmung der innern Anschauungen mit den Grundsätzen der Zeit; und ist die Zeit die wesentliche Form des innern Sinnes, die das Anschauen unserer selbst allererst möglich macht, so muß auch alles, was innerlich angeschauet wird, diesen Grundsätzen gemäß seyn. Was daher auch immer eine seichte Metaphysik gegen die Anwendung der geometrischen Bestimmungen des Raumes auf die Natur zu erinnern haben mag, so bleibt diese Anwendung dennoch gültig; und der physische mit Materie angefüllte Raum ist eben so ins Unendliche theilbar, als wie der geometrische, denn dieser macht erst jenen möglich. Der Raum, den der Geometer in seiner Wissenschaft znm Grunde legt, ist durchaus nichts Anderes, als die Form der äußern sinnlichen Anschauung, die wir a priori in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äußern Wahrnehmungen (ihrer Form nach) enthält, daher auch diese Wahrnehmungen nothwendig und aufs genaueste mit den Sätzen der Geometrie übereinstimmen müssen. Freylich scheint es den Grundsätzen der Vernunft, die allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde legen muß, zu widersprechen, daß der physische Raum ins Unendliche theilbar seyn soll; allein dieser Widerspruch rührt nur daher, daß man den Raum zu einem Dinge an sich macht, (da derselbe doch nur eine Form unserer äußern Sinnlichkeit ist, und nichts von dem anzeigt, was Dinge

an ſich ſind, ſondern nur einen weſentlichen Beſtandtheil unſerer Vorſtellungen äußerer Gegenſtände ausmacht) und kann auch nur dadurch gehoben werden, daß man die Idealität des Raumes einräumt, und unſere Anſchauungen nicht mit den Dingen an ſich verwechſelt. *)

§. 51.

Eben ſo enthält auch die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit, und die dieſen beyden Vorſtellungen beygelegte Idealität den einzig möglichen Erklärungsgrund der Möglichkeit ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widerſinnig gewundener Schnecken). Dieſer Unterſchied läßt ſich nähmlich nur daraus verſtändlich machen, daß ſolche Dinge bloße ſinnliche Anſchauungen ſind, deren Möglichkeit auf den Verhältniſſen gewiſſer an ſich unbekannten Dinge zu unſerer Sinnlichkeit beruht, und wer mithin Raum und Zeit für ſelbſtſtändige Dinge, oder für Beſchaffenheiten ſolcher Dinge hält, kann den Unterſchied gleicher aber doch incongruenter Dinge, der aus Begriffen und vermittelſt des Verſtandes (nach deſſen Einſichten von zwey Dingen, die in Anſehung aller Beſtimmungen einerley ſind, eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern geſetzt werden kann) niemahls eingeſehen werden kann, gar nicht erklären. **)

§. 52.

*) Prolegomena S. 59. Ueber eine Entdeckung S. 31.

**) Prolegomena S. 56. — Zur Beſtätigung unſerer Theorie von der Idealität des Raumes und der Zeit, und mithin

§. 52.

Vorzüglich aber wird die kritische Theorie vom Raume und von der Zeit, und die Behauptung derselben, daß beyde reine Anschauungen a priori seyen, ungemein durch die Erwägung des Charakteristischen der reinen mathematischen Erkenntniß, wodurch sich dieselbe von jeder andern, (besonders auch von der philosophischen) Erkenntniß unterscheidet, bestätiget. Da nun überdieß noch die Verkennung dieses Charakteristischen der mathematischen Erkenntniß der Philosophie ungemein viel Nachtheile zugezogen, und

zu

hin der Idealität aller Objecte der Sinne, dient auch noch die Bemerkung, daß alles, was in unserer Erkenntniß zur Anschauung gehört, (also Gefühle der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) nichts weiter enthält, als bloße Verhältnisse, nähmlich der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte): Was aber in dem Orte gegenwärtig sey, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse, doch nicht eine Sache an sich erkannt, und diese kann nicht aus bloßen Verhältnissen bestehen; also ist wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußern Sinn nichts als bloße Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an sich zukommt. Mit der innern Anschauung ist es eben so bewandt, und die Zeit, in die wir alle Vorstellungen setzen, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleichseyns und dessen, was mit dem Nacheinanderseyn zugleich ist (des Beharrlichen). Krit. d. r. V. S. 66. und S. 182.

zu den leeren Träumereyen der Philosophen über die Dinge an sich vielfältig Anlaß gegeben hat, — denn man wähnte, daß die Begriffe in der Philosophie eben so wenig der Erfahrung zur Bestätigung ihrer Realität bedürften, als die Begriffe in der Mathematik; — so wird die Erörterung der mathematischen Methode hierbey um so weniger überflüssig seyn.

§. 53.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniß von aller andern Erkenntniß a priori besteht darin, daß sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe zu Stande gebracht werden kann; denn ihre Sätze sind synthetisch, und können daher nicht aus bloßen Begriffen abgeleitet seyn, die allein genommen nur analytische Urtheile liefern. Einen Begriff construiren heißt aber; die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. So construirt man einen Triangel, indem man den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch bloße Einbildungskraft, in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beydemahl aber völlig a priori ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, (denn man kann die Anschauung eines Triangels in sich hervorbringen, ohne jemahls eine solche Figur gesehen zu haben) darstellt. *)

§. 54.

*) Kr. d. reinen Vernunft S. 741. — Man kann eigentlich jede

§. 54.

Zur (reinen) Construction eines Begriffes wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die als Anschauung ein einzelnes Object ist. Gleichwohl enthält eine solche Construction, weil sie Construction eines Begriffes, d. i. einer allgemeinen Vorstellung ist, die viele Vorstellungen unter sich begreift, Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören. So ist die Anschauung eines Triangels, die der Mathematiker dem Begriffe eines Triangels correspondirend blos durch die Phantasie hervorbringt, oder dem Bilde in derselben gemäß auf dem Papiere darstellt, zwar nur eine einzelne Figur, und dient gleichwohl dazu, den Begriff des Triangels, trotz seiner Allgemeinheit, auszudrucken und anschaulich zu machen; denn es wird bey dieser einzelnen Figur

jede Darstellung eines Begriffes durch die selbstthätige Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction nennen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie die reine Construction, dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muß, daher er auch seine Sätze durch die auf eine sehr unvollkommene Art verzeichneten Figuren eben so gut beweisen kann, als durch die regelmäßigsten. Wird aber die Darstellung eines Begriffes durch die Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung an irgend einer Materie ausgeübt; so kann man sie die empirische Construction nennen, die jedoch nur uneigentlich Construction eines Begriffes genannt werden kann, denn sie gehört nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst, und wird durch Instrumente verrichtet. Ueber eine Entdeckung S. 12.

gur nur auf die Handlung der Construction des Begriffes vom Triangel gesehen, und bey diesem Begriffe von allen Bestimmungen, z. B. der Größe der Seiten und der Winkel, die den Begriff nicht verändern, abstrahirt. Der Mathematiker betrachtet daher seine Begriffe und allgemeinen Vorstellungen jederzeit nur im Besondern, und so gar im Einzelnen; gleichwohl doch a priori und also vermittelst der Vernunft. Denn eben so, wie das Einzelne, wodurch er seinen Begriff anschaulich macht, vermöge der allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, muß auch der Gegenstand des Begriffes (welchem Begriffe dieses Einzelne nur als sein Schema, worunter die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge in einem Bilde vorzustellen, zu verstehen ist, correspondirt) jederzeit und allgemein bestimmt gedacht werden. *)

§. 55.

Eben deßwegen sind auch die Erkenntnisse in der reinen Mathematik jederzeit intuitiv, und gehen lediglich auf Quanta. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich in

*) Kr. d. r. Vernunft S. 741. — Die Construction der Gestalten in der Mathematik ist eine den Sinnen gegenwärtige, obzwar a priori zu Stande gebrachte, Erscheinung, und die Axiome dieser Wissenschaft drucken die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes der äußern Erscheinung zu Stande kommen kann. Krit. d. r. Vernunft S. 299 und 204.

in der Anschauung a priori darstellen. Was daher der Geometer von den Eigenschaften des Triangels lehrt, schöpft er keinesweges aus dem Begriffe vom Triangel, und aus dessen Zergliederung, denn da würde er nichts weiter davon sagen können, als was in der Definition desselben liegt; sondern er fängt seine Lehren vom Triangel damit an, daß er den Begriff desselben construirt, und aus der durch diese Construction erhaltenen Anschauung eines Triangels die Eigenschaften desselben ableitet und erweiset. Eben so muß auch der Geometer bey allen übrigen Sätzen seiner Wissenschaft verfahren, und kann in derselben keinen einzigen Schritt ohne Construction der Begriffe thun. — Dieselbe Bewandniß hat es mit den Lehren der Buchstabenrechnung, in welchen die Größe überhaupt, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Größenbegriffe gedacht werden soll, (die bloße Synthesis des Gleichartigmannigfaltigen) bestimmt wird; denn diese Größe überhaupt muß auch, wenn darüber etwas bestimmt werden soll, durch Zahl a priori in der Anschauung dargestellt, d. i. construirt werden. In der Buchstabenrechnung hat man nähmlich eine gewisse Bezeichnung theils aller Constructionen von Größen überhaupt, theils der allgemeinen Begriffe der Größen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben festgesetzt, und ist eben daher auch im Stande, alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar-

darzustellen. Mithin befolgt man in der Buchstabenrechnung dieselbe Methode, welche in der Geometrie unserer Erkenntniß Evidenz und apodiktische Gewißheit verschafft; und was in dieser durch eine ostensive oder directe Construction der Begriffe geleistet wird, das wird in jener durch eine indirecte oder symbolische Construction zu Stande gebracht. *)

Ach-

*) Kr. der reinen Vern. S. 742. ff.

Nur die Mathematik enthält Demonstrationen (apodiktische Beweise, die intuitiv sind), weil sie nicht aus Begriffen, sondern aus der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihre Erkenntniß ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduction die Wahrheit zusamint dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Construction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornähmlich von dem Verhältnisse der Größen in der Anschauung darlegt, und, ohne einmahl auf das Hevristische zu sehen, alle Schlüsse vor Fehlern dadurch sichert, daß jeder derselben vor Augen gestellt wird. Kr. d. r. Vern. S. 762.

Die Realität unserer Begriffe darzuthun werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letztern Beyspiele. Sind jene reine Verstandes-Begriffe, so werden die letztern Schemate genannt. Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung, ist aber zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen seyn kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet

Achter Abschnitt.

Transscendentaler oder kritischer Idealismus.

§. 56.

Wenn nun aber, wie bisher erwiesen worden ist, Raum und Zeit bloß reine Formen unserer Sinnlichkeit sind, die

von

achtet, blos analogisch, d. i. mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt. Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Wortes symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt. Die letztere (die intuitive) kann nähmlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beyde sind Hypotypposen, d. i. Darstellungen (exhibitio), nicht bloße Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als bloße Ausdrücke für Begriffe. Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern directe, die zweyten indirecte Darstellungen des Begriffes enthalten. Die erstern thun dieses demonstrativ, die zweyten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Einbildungskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweytens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper,

wenn

von den Dingen an ſich und den Eigenſchaften derſelben gar nichts zu erkennen geben, ſondern nur zu der Art und Weiſe gehören, wie wir Menſchen etwas anſchauen; ſo folgt hieraus, daß alle unſere Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſey, daß die Dinge, die wir anſchauen, gar nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit unſerer Sinne überhaupt aufheben, alle Beſchaffenheiten und alle Verhältniſſe der Objecte im Raume und in der Zeit, ja ſelbſt Raum und Zeit

wenn er nach inneren Volksgeſetzen, durch eine bloße Maſchine aber, wenn er durch einen einzigen abſoluten Willen beherrſcht wird, in beyden Fällen aber nur ſymboliſch vorgeſtellt. Denn zwiſchen einem deſpotiſchen Staate und einer Maſchine (etwa einer Handmühle) iſt zwar keine Aehnlichkeit, wohl aber zwiſchen der Regel über beyde und ihre Cauſalität zu reflectiren. Dieſes Geſchäft iſt bis jetzt noch wenig aus einander geſetzt worden, ſo ſehr es auch eine tiefere Unterſuchung verdient. Unſere Sprache iſt voll von dergleichen indirecten Darſtellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, ſondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So ſind die Wörter Grund (Stütze, Baſis), Abhängen (von oben gehalten werden) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung, ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenſtand der Anſchauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anſchauung direct correſpondiren kann. Kritik der Urtheilskraft S. 251 ff.

Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen der Sinne an sich und ohne Beziehung auf die Receptivität unserer Sinnlichkeit genommen haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen (zum wenigsten können wir dieß nicht ausmachen), wohl aber jedem Menschen zukommen muß. Wenn wir daher auch unsere Anschauung bis zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch doch von der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht das Mindeste, sondern nur immer, was sie in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit und deren wesentliche Anschauungsformen ausmachen, erkennen. Mithin hat auch die Leibnitz-Wolfische Philosophie, welche die sinnliche Erkenntniß für eine verworrene Vorstellung der Dinge an sich ausgiebt, in der dasjenige, was diesen Dingen zukommt, unter einer Zusammenhäufung der Merkmahle und Theilvorstellungen, die wir nicht deutlich machen und mit Bewußtseyn auseinandersetzen können, enthalten seyn soll, der ganzen Untersuchung über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen. Der Unterschied des Sinnlichen vom Intellektuellen ist nähmlich nicht ein logischer, sondern vielmehr transscendentaler, der den Ursprung und den Inhalt, nicht

aber

aber die Deutlichkeit oder Undeutlichkeit derſelben betrifft. *)

§. 57.

Die Behauptung, daß alle Körper mit ſammt dem Räume, darin ſie ſich befinden, nichts als bloße Vorſtellungen in uns ſeyen, und nirgend anders, als blos in unſern Gedanken exiſtiren, nennt man gemeiniglich den Idealismus. Da nun die kritiſche Theorie vom Raume und von der Zeit lehrt, daß alles, was im Raume und in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände der Erfahrung nichts als bloße Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, keine außer unſern Gedanken gegründete Exiſtenz haben; ſo führt ſie auch auf einen Idealismus. Allein man würde ſich ſehr irren, wenn man dieſen Idealismus, der deßwegen ein tranſſcendentaler heißt, weil er ſich auf den Beweis des Urſprunges der Vorſtellungen vom Raume und von der Zeit, aus dem Erkenntnißvermögen gründet, für einerley mit dem myſtiſchen und ſchwärmeriſchen Idealismus des Biſchofs Berkeley halten wollte. Jener iſt vielmehr von dieſem weſentlich verſchieden, und ſogar das einzige Mittel, ſich vor dieſem und andern ähnlichen Hirngeſpinſten auf immer zu verwahren. **)

§. 58.

*) Kr. d. r. Vern. S. 59-62. und S. 518.

**) Nach dem tranſſcendentalen Idealismus iſt alles, was im Raume oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin je-

der

§. 58.

Der transscendentale Idealismus bezweifelt nähmlich nicht die Existenz der Sachen, von welchen Wahrnehmungen in unserer Sinnlichkeit vorhanden sind, welches der Berkeleysche allerdings thut, indem nach demselben nur die Existenz denkender Wesen und der Vorstellungen in diesen Wesen, nicht aber der Sachen, die diesen Vorstellungen correspondiren sollen, angenommen werden kann. Jener lehrt bloß, daß alles, was wir durch die Sinne gewahrnehmen, Erscheinung, nicht aber ein Ding an sich sey. Nun wird ja aber dadurch, daß man mehrere Prädicate, die an den äußern Dingen angetroffen werden, z. B. Wärme, Farbe, Geschmack, diesen Dingen nicht an sich selbst, sondern nur ihren Erscheinungen beylegt, und denselben außer der menschlichen Vorstellungsart alle Existenz abspricht, nicht auch zugleich die wirkliche Existenz dieser äußern Dinge aufgehoben und bestritten, wie man in der Philosophie auch schon längst angenommen und zugestanden hat; und eben so wenig kann auch von demjenigen, der alle Qualitäten der Körper, also

auch

der Gegenstand einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung, die so, wie sie vorgestellt wird, als ausgedehntes Wesen, oder als eine Reihe von Veränderungen außer unsern Gedanken keine Existenz hat. Der transscendentale Realismus ist dagegen die Behauptung, daß die Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und bloße Vorstellungen Sachen an sich selbst ausmachen. Kr. d. r. Vern. S. 518.

auch die sogenannten primarias, als Ausdehnung, den Ort, den Raum, und alles was diesem anhängig ist (Undurchdringlichkeit, Gestalt u. s. w.), den Erscheinungen der Körper beylegt, und sie nicht für Eigenschaften der Dinge an sich will gelten lassen, gesagt werden, er bezweifele oder bestreite die wirkliche Existenz der Dinge, die uns erscheinen. Es wäre bloße Wortverdrehung, wenn man von demjenigen, welcher sagt, daß wir die Objecte der Sinne nicht erkennen, wie sie an sich genommen sind, sondern nur wie sie uns erscheinen, behaupten wollte, er läugne die Existenz aller Sinnen-Objecte; denn indem derselbe lehrt, daß wir von diesen Objecten Erscheinungen haben, gesteht er auch zugleich ein, daß diesen Erscheinungen etwas, so nicht Erscheinung, sondern Ding an sich selbst und von der Erscheinung ganz unterschieden ist, zum Grunde liege. Der Begriff der Erscheinung druckt nähmlich allezeit eine doppelte Betrachtungsart eines Objects aus. Nach der einen wird das Object als an sich selbst genommen gedacht, und von unserer Art es anzuschauen gänzlich unterschieden. In dieser Qualität betrachtet, bleibt es uns aber völlig unbekannt. Nach der andern wird die Form der Anschauung des Gegenstandes erwogen, und von dieser Form behauptet, daß sie nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, das denselben anschauet, gegründet sey, gleichwohl aber der Anschauung des Gegenstandes wirklich und nothwendig zukomme. Derjenige mithin, wel-

cher von den Objecten der Sinne lehrt, daß wir sie erkennen, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich selbst, und außer ihrer Beziehung auf unsere Anschauungsart genommen, beschaffen sind, räumt dadurch zugleich eine wirkliche Existenz dieser Objecte ein. *)

§. 59.

*) Kr. d. r. Vern. S. 55. Prolegomena S. 62. S. 104. und S. 110. — Man muß den Gebrauch des Begriffes der Erscheinung, wie er in der Metaphysik vorkommt, und darin allein zugelassen werden kann, von dem gemeinen und empirischen Gebrauche desselben sorgfältig unterscheiden. In unserer Anschauung der Sinnen-Objecte ist nähmlich vielfältig etwas enthalten, was dieser Anschauung nicht wesentlich anhängt, und daher auch nicht für jeden menschlichen Sinn gilt, sondern nur zufälliger Weise durch die Sinne dargestellt wird, und von der besondern Stellung und Organisation der Sinne abhängig ist. Dieses Zufällige in unserer sinnlichen Erkenntniß nennt man nun auch eine Erscheinung, und unterscheidet es dadurch von dem Nothwendigen und Bleibenden in derselben, welches man für eine Eigenschaft und Bestimmung der Objecte selbst, die durch die Sinne wahrgenommen worden sind, ausgiebt. Dieser Sprachgebrauch ist auch ganz richtig, und führt keinesweges zu Irrthümern, wenn man ihn nur gehörig versteht. Denn wir können allerdings in Beziehung auf unsere Sinne dasjenige den Objecten selbst als Prädicat beylegen, was der Vorstellung derselben nach unserer Anschauungsart nothwendig zukommt, und davon das Zufällige, im Wesen unserer Sinnlichkeit nicht Gegründete, was wir den Sinnen-Objecten bisweilen beylegen, dadurch unterscheiden, daß wir es Erscheinung nennen. Allein die theoretische Philosophie hat zu untersuchen, ob dasjenige, was wir den Sinnen-Objecten in der Vorstellung derselben allgemein und nothwendig beylegen, einen Gegenstand an sich selbst, oder gewisse Eigenschaften desselben zu erkennen gebe, und hat sie erwiesen, daß auch das Nothwendige und Bleibende in der sinnlichen Erkenntniß aus der besondern

An-

§. 59.

Ferner ist nach dem Berkeleyschen Idealismus der Raum eine bloß empirische Vorstellung, die eben so, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung und Wahrnehmung, sammt allen seinen Bestimmungen bekannt wird. Nach dem kritischen Idealismus dagegen können der Raum und auch die Zeit (auf welche Berkeley gar nicht Acht hatte, daher er auch den Erscheinungen des innern Sinnes mit allen ihren Bestimmungen in der Zeit eine Wirklichkeit an sich selbst beylegte), sammt allen ihren Bestimmungen a priori von uns erkannt werden, denn sie wohnen unserm Gemüthe vor aller Wahrnehmung oder

Anschauungsart, die uns Menschen zu Theil worden ist, herrühre; so muß in derselben dasjenige, was im empirischen Verstande und wenn wir von dem Ursprunge unserer Sinnenerkenntnisse abstrahiren, ein Ding an sich und ein reales Object heißt, eine Erscheinung genannt werden. S. Krit. d. r. Vern. S. 62. — Der transscendentale Idealismus erlaubt es aber, daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich seyen, und auch in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn da der Raum die Form der äußern Anschauung ist, und ohne Gegenstände in denselben es gar keine empirische Vorstellung geben würde; so konnten und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist es auch mit der Zeit beschaffen. Jener Raum selbst aber sammt dieser Zeit, und, zugleich mit beyden, alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserm Gemüthe existiren. Kr. d. r. Vern. S. 520.

Erfahrung als reine Formen unserer Sinnlichkeit bey, und machen alle Anschauungen derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich. Da nun Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruhet, so folgt hieraus, daß es nach dem Berkeleyschen Idealismus für die Erfahrung keine Kriterien der Wahrheit giebt, indem den Erscheinungen derselben in diesem Idealismus nichts a priori und nichts Nothwendiges zum Grunde gelegt wurde, und daß diese Erscheinungen mithin nichts als lauter Schein sind. Nach dem kritischen Idealismus aber schreiben Raum und Zeit in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vor, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in der Erfahrung Wahrheit vom Scheine zu unterscheiden. *)

§. 60.

Da nun aber die kritische Theorie vom Raume und von der Zeit die Wirklichkeit der Sachen, die wir uns durch die Sinne vorstellen, nicht bestreitet, sondern nur von unserer

*) Prolegomena S. 206. Krit. d. r. Vern. S. 519. — Wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und die Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung in unserer Wahrnehmung niemahls die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen. Prolegomena S. 141.

serer sinnlichen Anschauung dieser Sachen behauptet, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in der Qualität des Raumes und der Zeit, denen gemäß alles Sinnliche wahrgenommen werden muß, etwas mehr, als bloße Erscheinung jener Sachen, niemahls aber die Beschaffenheit derselben an sich selbst genommen liefere und darstelle; so kann auch dieser Theorie der Vorwurf nicht gemacht werden, daß sie die ganze Sinnenwelt, mit allem, was in derselben angetroffen wird, in bloßen Schein verwandele, oder der ganzen Natur einen durchgängigen Schein andichte. Der Schein entspringt nähmlich allezeit aus einem falschen Urtheile des Verstandes, und besteht darin, daß man dasjenige, was einem Gegenstande lediglich in Beziehung auf die Sinne, die ihn vorstellen, aber in Beziehung aufs vorstellende Subject überhaupt zukommt, demselben auch für sich genommen, und ohne Rücksicht auf sein Verhältniß zum vorstellenden Subjecte beylegt. In der Empfindung der Röthe an einer Rose ist kein Schein; wohl aber entsteht ein Schein, wenn ich auf das Verhältniß der Rose zur Empfindungsart des Menschen nicht Rücksicht nehme, und daher urtheile, daß der Rose auch an sich genommen die Röthe als Eigenschaft zukomme. Dadurch also, daß man die Vorstellungen der Sinne für Erscheinungen ausgiebt, dichtet man der Natur noch keinen Schein an; sondern es kommt nunmehr darauf an, wie man diese Vorstellungen und ihren Innhalt durch den Verstand beurtheilt.

Wer-

Werden nähmlich dieselben für etwas gehalten, das den Dingen an sich selbst genommen zukommt, so erzeugt dieses Urtheil einen Schein; werden sie aber für etwas erkannt, das im vorstellenden Subjecte und dessen Anschauungsart seinen Grund hat, so ist in dieser Erkenntniß Wahrheit enthalten, und der Verstand hat in derselben die Vorstellungen der Sinne richtig beurtheilt. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit verwandelt also nicht nur die ganze Sinnenwelt keinesweges in bloßen Schein, sondern ist vielmehr das einzige Mittel, theils die Anwendung der Erkenntnisse der reinen Mathematik auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und dadurch zu verhüten, daß diese Erkenntnisse nicht für bloßen Schein gehalten werden, (denn wäre der Raum nicht eine wesentliche Form und Eigenschaft unserer Sinnlichkeit, sondern etwas aus der Erfahrung Abgezogenes; so könnten wir gar nicht wissen, ob nicht vielleicht die Vorstellungen, die wir uns a priori von dessen Eigenschaften machen, und in der Geometrie zum Grunde legen, bloße Erdichtungen und Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat correspondire, und Geometrie nur ein bloßer Schein sey) theils den Schein abzuhalten, womit Metaphysik, die die Prädicate der Erscheinungen den Dingen an sich beylegte, von jeher getäuscht hat. *)

---

§. 61.

*) Krit. d. r. Vern. S. 69. und 206. Prolegomena S. 59. und 64.

§. 61.

Die Erwägung der Möglichkeit der nothwendigen synthetiſchen Urtheile der reinen Mathematik hat uns alſo eine transſcendentale Aeſthetik, d. i. eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori verſchafft, und bewieſen, daß Raum und Zeit als reine Formen aller ſinnlichen Anſchauungen, Quellen der Erkenntniß a priori enthalten. Da nun dieſe transſcendentale Aeſthetik ſich auf das unläugbare Factum gründet, daß wir a priori von Sinnen-Objecten etwas ſynthetiſch wiſſen, und dieſes Factum durchaus auf keine andere Art, als durch die Lehren jener Aeſthetik begreiflich gemacht werden kann; ſo iſt dieſelbe nicht blos eine ſcheinbare Hypotheſe, ſondern ganz unläugbar gewiß.

§. 62.

Sinnlichkeit (Receptivität) iſt das Vermögen unſers Gemüthes von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch zu Vorſtellungen zu gelangen. Die Wirkungen der Sinnlichkeit heißen Anſchauungen, und was in dieſen Anſchauungen ſich auf das Object beziehet, wodurch die Sinnlichkeit afficirt wird, heißt die Materie der Anſchauung, die Empfindung. Dieſe Materie der Anſchauungen muß von der Form derſelben (Raum und Zeit) unterſchieden werden; jene iſt empiriſch, dieſe aber a priori gegeben, und liegt dem Empiriſchen der Anſchauung ſchon zum Grunde.

Bey uns Menſchen entſpringen die Anſchauungen niemahls aus bloßer Selbſtthätigkeit, ſondern es muß etwas vorhanden ſeyn, und das Gemüth afficiren, wenn eine Anſchauung in demſelben wirklich werden ſoll. Daher ſind auch alle Anſchauungen im Menſchen jederzeit **ſinnlich**, weil ſie abgeleitet ſind (intuitus derivativus), niemahls aber intellektuel, oder urſprünglich (intuitus originarius), welche intellectuelle Anſchauung blos dem Urweſen, niemahls aber einem, ſowohl ſeinem Daſeyn, als ſeiner Anſchauung nach (die ſein Daſeyn in Beziehung auf **gegebene** Objecte beſtimmt) abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint. Da nun Raum und Zeit bloße Formen und Bedingungen der empiriſchen, a poſteriori gegebenen Anſchauungen ſind, und außer den Sinnen gar keine Wirklichkeit haben; ſo erſtreckt ſich ihr Gebrauch niemahls über die Erfahrung hinaus, ſondern geht blos auf Gegenſtände der Sinnlichkeit, oder auf Erſcheinungen. *)

§. 63.

Ungeachtet wir aber Raum und Zeit nur für Formen und Bedingungen der **menſchlichen** Anſchauungsart ausgeben, und hierbey mithin eine andere mögliche Anſchauungsart im Gedanken haben müſſen, die nicht an Raum und Zeit gebunden iſt; ſo folgt hieraus doch noch nicht, daß bey andern endlichen Weſen eine andere Anſchauungsart, als

*) Krit. d. r. Vern. S. 56. 68. 72. 145. und 148.

als die sinnliche, an Raum und Zeit gebundene des Menschen Statt finde, und wir können hierüber nichts entscheiden. Nur so viel sehen wir mit Gewißheit ein, daß für die menschliche Anschauungsart Raum und Zeit allgemein und nothwendig gelten. *) Warum aber Zeit und Raum die Formen aller uns möglichen Anschauung sind, und warum es nicht mehr, als gerade diese zwey Formen unserer Sinnlichkeit gebe, und wodurch sie möglich seyen, läßt sich weiter nicht erklären und beantworten, sondern bleibt für uns ein Geheimniß. **)

Zweytes Hauptstück.

Transscendentale Analytik des reinen Verstandes.

Oder

Beantwortung der Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Erster Abschnitt.

Es giebt eine reine Naturwissenschaft, und diese enthält nothwendige synthetische Urtheile.

§. 64.

Das Wort Natur wird in einer doppelten Bedeutung, in mate-

*) Kr. d. r. Vern. S. 72. u. Kritik der Urtheilskraft S. 341.

**) Kr. d. r. Vern. S. 146. und 434. Prolegomena S. 111.

materialer und formaler gebraucht. In materialer Bedeutung genommen zeigt es den Inbegriff aller Dinge an, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung seyn können. Alsdann ist unter der Natur das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte zu verstehen. Da es nun eine Hauptverschiedenheit an unsern Sinnen, nähmlich einen äußern und innern Sinn giebt, so muß es auch eine doppelte Naturlehre geben, davon die eine die Objecte des äußern Sinnes, die Körper, die andere aber die Objecte des innern Sinnes, die denkende Natur, die Seele, in Erwägung zieht, und in so fern ist alle Naturlehre entweder Körperlehre oder Seelenlehre. In der formalen Bedeutung aber genommen zeigt Natur den Inbegriff der Regeln an, unter denen das Daseyn aller Sinnen-Objecte steht, oder denen gemäß das Daseyn dieser Objecte bestimmt ist. *)

§. 65.

Eigentlich verdient nur diejenige Erkenntniß Wissenschaft genannt zu werden, deren Gewißheit apodiktisch ist, d.

III. — Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Object, und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr, als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Kr. d. r. Vern. S. 641.

*) Prolegomena S. 71 und 74. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede S. III.

d. h. die ein Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit bey sich führt. Da nun alles, was aus der Erfahrung geschöpft wird, keine apodiktische Gewißheit bey sich führt; so können diejenigen Erkenntnisse, deren Gründe und Principien zuletzt doch auf Erfahrung und Gewahrnehmung beruhen, mögen sie auch aufs genaueste geordnet und zusammenhängend seyn, eigentlich nicht den Nahmen einer Wissenschaft führen. Mit dem Nahmen der Naturwissenschaft sollte man also eigentlich nur die Erkenntniß solcher Naturgesetze belegen, die a priori eingesehen werden können, und mit denen das Daseyn der Sinnen-Objecte nothwendig übereinstimmen muß. Will man aber das Wort Naturwissenschaft in der weitern Bedeutung beybehalten, und darunter die systematische Erkenntniß aller Gesetze, denen Sinnen-Objecte in ihrem Daseyn unterworfen sind, verstehen; so muß man doch einräumen, daß dieser Erkenntniß eigentlich nur in so fern der Nahme Wissenschaft beygelegt werden könne, als sie mit Gesetzen der Natur beschäftigt ist, die a priori erkannt werden können, und in Ansehung des Daseyns der Sinnen-Objecte nothwendig gültig sind. *)

§. 66.

In unserer Erkenntniß der Natur ist zugleich eine Erkenntniß solcher Gesetze des Daseyns der Sinnen-Objecte ent-

*) Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede S. V.

enthalten, deren Gültigkeit a priori und unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden kann, und denen das in der Sinnenwelt Vorhandene nothwendig und jederzeit angemessen seyn muß. Man darf hierbey nur den Inhalt desjenigen Theils der Naturlehre, der unter dem Nahmen der allgemeinen Naturwissenschaft aller Physik (die auf empirischen Principien gegründet ist) vorausgeschickt wird, in Erwägung ziehen. In dieser allgemeinen Naturwissenschaft findet man nähmlich nicht nur Mathematik angewendet auf Erscheinungen, sondern auch allgemeine Grundsätze aus Begriffen, welche eigentlich den metaphysischen Theil der allgemeinen Naturwissenschaft ausmachen. Dergleichen Grundsätze sind z. B. die Urtheile: Die Substanz bleibt und beharret; Alles, was geschieht, wird jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen bestimmt. Diese Urtheile enthalten Nothwendigkeit, und gelten von allen Objecten der Sinnenwelt. Es sind ferner nicht analytische, sondern synthetische Urtheile. In dem Begriffe der Substanz denkt man nähmlich nicht auch schon die Beharrlichkeit, sondern nur ein Substrat gewisser Bestimmungen, die zum Daseyn eines Dinges gehören, das nicht weiter als Bestimmung an einem andern Dinge existirt. Eben so zeigt der Begriff des Geschehens nur eine Veränderung des Seyns an, und es wird in demselben die Abhängigkeit der Veränderung von einem andern Dinge nicht auch schon gedacht. Es giebt mithin eine reine Naturwis-

wissenschaft, welche nothwendige synthetische Urtheile enthält. *)

Zweyter Abschnitt.

Wie ist von den Gesetzen der Gegenstände der Erfahrung eine Erkenntniß a priori möglich?

§. 67.

Wenn nun aber eine Erkenntniß der Gesetze der Natur, denen die Objecte in derselben jederzeit und nothwendig unterworfen sind, a priori in uns Statt findet, (denn die reine Naturwissenschaft ist Wissenschaft der allgemeinen Gesetze der Natur); so entsteht die Frage: Wie eine solche Erkenntniß in uns möglich sey? Sollten diese Gesetze solche seyn, denen die Dinge an sich selbst genommen unterworfen wären; so würden wir gar keine Erkenntniß, weder a priori, noch a posteriori von denselben haben können. Nicht a priori, denn unser Verstand schreibt ja den Dingen an sich und ihren Bestimmungen im Daseyn kein Gesetz vor; diese Dinge an sich richten sich nicht nach unserm Verstande, sondern dieser muß seine Erkenntniß von denselben aus ihnen selbst schöpfen; sie müßten ihm also vorher gegeben seyn, um, was zu den Bedingungen ihres Daseyns gehört, zu erkennen. Alsdann wäre aber diese Erkenntniß nicht a priori in ihm vorhanden. Aber auch a posteriori ist eine Erkenntniß der Gesetze, welchen die Dinge an sich selbst

uns

*) Prolegomena S. 73.

unterworfen seyn sollen, gar nicht möglich. Denn Gesetze, denen das Daseyn der Dinge an sich unterworfen seyn soll, müssen solche seyn, welche diesen Dingen auch außer unserer Erfahrung nothwendig zukommen. Nun lehrt uns zwar die Erfahrung, was da sey, und wie es sey, niemahls aber, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Mithin kann auch die Erfahrung niemahls die Gesetze der Dinge an sich selbst kund thun. Es ist demnach nur von denjenigen Gesetzen eine Erkenntniß a priori in uns möglich, welchen die Gegenstände einer möglichen Erfahrung, oder die Erscheinungen unterworfen sind. Diese Erscheinungen sind nähmlich selbst nur Vorstellungen, und da könnte es gar wohl seyn, daß sich in unserm Vorstellungsvermögen etwas nothwendiger Weise auf die Erscheinungen bezöge, und die Bedingungen ihres Daseyns in einer Erfahrung enthielte, welches sich eben deßhalb auch a priori erkennen ließe. *)

§. 68.

Ueberhaupt genommen ist es in der ganzen Untersuchung über die Gesetze der Natur, und über deren Gültigkeit und Ursprung, von der größten Wichtigkeit, sich einen richtigen Begriff von der Erfahrung zu machen. Wir wollen daher zuvörderst die Merkmahle dieses Begriffes angeben, und was denn eigentlich Erfahrung sey, anzeigen.

§. 69.

*) Prolegomena S. 71 und 75.

§. 69.

Alle Erfahrung macht eine Erkenntniß aus, deren Elemente jederzeit aus Vorstellungen bestehen. Die Dinge, die wir in der Erfahrung anzutreffen glauben, und denen wir eine von unsern Vorstellungen unabhängige Existenz beylegen, kommen nie in unser Gemüth hinein, sondern wir besitzen nur Vorstellungen von denselben, die immer Vorstellungen, oder innere Bestimmungen unsers Gemüthes bleiben, wenn wir sie auch zur größten Deutlichkeit erheben.

§. 70.

Erfahrung ist nicht etwa eine Rhapsodie von Wahrnehmungen und Anschauungen, die durch nichts mit einander verbunden sind; sondern vielmehr eine Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen, die in nothwendiger Beziehung auf einander stehen. Es müssen daher auch zu den unmittelbaren Wahrnehmungen der Sinne, die das Empirische und den Stoff der Erfahrung ausmachen, noch Begriffe des Verstandes, welche die Nothwendigkeit in unsern Erkenntnissen begründen, hinzukommen, und jene Wahrnehmungen müssen unter diese Begriffe subsumirt werden, wenn dieselben in eine Erfahrung, die ein verknüpftes Ganzes ausmacht, sollen verwandelt werden.

§. 71.

Wir legen unsrer Erfahrung nicht blos subjective Gültigkeit (Gültigkeit für unser eigenes Subject), sondern objec-

jective, für jedes menschliche Subject bey, und wollen, daß ein Erfahrungsurtheil eben so von Jedermann gefällt werde, als wie es von uns selbst gefällt worden ist. Man muß daher auch Wahrnehmungsurtheile und Erfahrungsurtheile aufs sorgfältigste von einander unterscheiden. Jene entstehen durch eine blos logische Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjecte, und drucken nur die Beziehung der Wahrnehmungen auf das Subject und auf dessen jedesmaligen Zustand aus. Die Urtheile: Das Zimmer ist warm; Der Zucker ist süß; Der Wermuth ist widrig; sind dergleichen Wahrnehmungsurtheile. Wir verlangen, indem wir diese Urtheile fällen, gar nicht, daß jedermann auch das Zimmer warm, den Zucker süß und den Wermuth widrig finden soll; ja wir können uns leicht einen Zustand denken, in welchem die Empfindungen des Zimmers, des Zuckers und des Wermuths für uns selbst ganz anders beschaffen sind, als wir sie bisher gehabt haben. Erfahrungsurtheile hingegen machen auf unveränderliche Gültigkeit, und auf die Beystimmung jedes andern Menschen Anspruch, und wir legen ihnen daher auch objective Gültigkeit bey. Die Urtheile z. B. Der Körper ist schwer; Die Luft ist elastisch; sprechen wir als objectiv gültig aus, und verlangen, daß ihnen jedermann zu allen Zeiten beystimmen soll. *)

§. 72.

*) Prolegomena S. 78.

§. 72.

Wie und wodurch sind wir aber dazu berechtiget, unsern Erfahrungsurtheilen, die sich doch auf Wahrnehmungen gründen, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit beyzulegen? Die Erklärung hiervon ist folgende. Alle unsere Urtheile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile, die nur subjective Gültigkeit enthalten, und lediglich eine Beziehung auf unser Subject in seinem jedesmahligen Zustande ausdrucken. Sollen nun aus solchen Wahrnehmungsurtheilen Erfahrungsurtheile, denen Beziehung auf ein Object und allgemeine Gültigkeit zukommt, werden; so muß zu jenen Urtheilen noch ein ganz anderes Urtheil hinzukommen, vermittelst dessen wir die Wahrnehmungen, welche die Materie des blos subjectiv gültigen Urtheils ausmachen, unter einen Begriff subsumiren, der die Form des Urtheilens überhaupt bestimmt, und durch seine Anwendung auf sinnliche Wahrnehmungen die bereits vorgenommene, aber nur subjectiv gültige Verbindung derselben für jeden menschlichen Verstand gültig macht. Folgendes Beyspiel wird das eben Gesagte deutlicher machen. Das Urtheil: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm; ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil. Es enthält keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, sondern druckt nur eine Beziehung zweyer Empfindungen (des Sonnenscheines und der Wärme des Steines) auf mein Subject in einem besondern Zustande desselben aus: Es ist bloß aus der Vergleichung und

Verknüpfung dieser Empfindungen entstanden, und sagt nichts weiter, als daß ich dieselben mit einander verbunden angetroffen habe. Soll aus diesem Wahrnehmungsurtheile ein allgemein gültiges Urtheil werden, so muß die Vorstellung des Sonnenscheines unter den Begriff Ursache, und die Vorstellung der Wärme des Steines unter den Begriff der Wirkung subsumirt werden. Die Begriffe der Ursache und der Wirkung stehen aber in einer nothwendigen Beziehung zu einander, und bezeichnen eine Form des Urtheilens überhaupt (nähmlich das hypothetische Urtheil), die für jeden menschlichen Verstand gültig ist. Vermittelst der Anwendung dieser Begriffe auf die Empfindungen des Sonnenscheines und des erwärmten Steines erhält also die synthetische, und zuerst blos zufällige Verbindung dieser Empfindungen Nothwendigkeit und Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand, und wird ein Erfahrungsurtheil. *)

§. 73.

*) Prolegomena S. 82. — Man darf nicht glauben, daß die in diesem §. behauptete Nothwendigkeit der Verbindung der Wahrnehmungen in einem Erfahrungsurtheile der im Vorhergehenden oft eingeschärften Behauptung, daß Erfahrung, als Erkenntniß a posteriori, blos zufällige Urtheile verschaffen könne, widerstreite. Der Ausdruck nähmlich: Die Erfahrung lehrt uns etwas; bezieht sich nur auf die Wahrnehmungen, die in derselben angetroffen werden; die Folge dieser Wahrnehmungen ist allemahl zufällig, und in so fern kann man auch sagen; Erfahrung lehrt niemahls, daß etwas nothwendig sey. So lehrt die Erfahrung, daß auf die Beleuchtung des Steines durch die Sonne jederzeit die Erwärmung des Steines folge, und in so fern ist der Satz:

Auf

§. 73.

Alle unſere Urtheile beziehen ſich zunächſt nur auf unſer urtheilendes Subject; ſie ſind insgeſammt Modificationen ſeines Zuſtandes, und haben in ſo fern blos ſubjective Gültigkeit. Aber ſehr vielen Urtheilen, beſonders allen Erfahrungsurtheilen, legen wir auch eine Beziehung auf Objecte, ſo unabhängig von unſerm Urtheilen vorhanden ſeyn ſollen, bey, und ſagen, daß jene Urtheile nur in ſo fern wahr ſind, als ſie mit den ihnen entſprechenden Objecten übereinſtimmen. Worauf gründet ſich nun dieſe Beziehung und was iſt unter der Uebereinſtimmung der Urtheile mit ihren Objecten zu verſtehen? Alle unſere Vorſtellungen bleiben immer Vorſtellungen, d. i. innere Beſtimmungen unſers Gemüthes, und werden niemahls Sachen. Die Objecte, worauf wir unſere Vorſtellungen beziehen, kommen nie in unſer Gemüth hinein, um darin mit den ihnen entſprechen-

Auf die Beleuchtung des Steines durch die Sonne folgt die Erwärmung deſſelben; nur zufällig. Daß dieſe Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, iſt zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffes der Urſache) enthalten, das lernt man aber nicht durch Erfahrung, ſondern umgekehrt, Erfahrung wird allererſt durch dieſen Zuſatz des Verſtandesbegriffes (der Urſache) zur Wahrnehmung erzeugt, d. h. Erfahrung entſteht dadurch, daß man die Wahrnehmungen des Sonnenſcheines und der Erwärmung des Steines unter die Begriffe Urſache und Wirkung ſubſumirt, oder die Wahrnehmungen nach dem Verhältniſſe verbindet, in welchem dieſe Begriffe zu einander ſtehen und gedacht werden müſſen. Prolegomena S. 89.

den Vorſtellungen verglichen, und dadurch nach ihrer Uebereinſtimmung mit dieſen erkannt werden zu können. Eben ſo wenig kann man auch irgend ein Band zwiſchen unſern Vorſtellungen und den Objecten, ſo wir ihnen entſprechend ſetzen, annehmen, das jene mit dieſen vereinigt, und in Uebereinſtimmung bringt. Denn was ſoll man ſich bey dieſem Bande denken, und worin ſoll es beſtehen? Wie können Vorſtellungen und reale Objecte übereinſtimmend ſeyn? Jene bleiben ja immer innere Beſtimmungen und Zuſtände des Gemüthes, und können als ſolche mit den realen Objecten, worauf wir ſie beziehen, nicht übereinſtimmen; denn ſonſt müßten ſie mit dieſen einerley Ding ausmachen, und die Unterſcheidung beyder wäre vernnnftwidrig. — Es iſt demnach die Quelle der Beziehung unſerer Vorſtellungen und Urtheile auf reale Objecte nicht außer uns, ſondern in uns ſelbſt zu ſuchen, und das, was wir im vorhergehenden Paragraphen über den Urſprung der Nothwendigkeit in den Erfahrungsurtheilen geſagt haben, ertheilt auch den nöthigen Aufſchluß über die Beziehung dieſer Urtheile auf reale Objecte. Sobald nähmlich die Ordnung unſerer Vorſtellungen und Wahrnehmungen durch die Subſumtion derſelben unter Verſtandesbegriffe nothwendig gemacht wird, ſo wird ihnen dadurch auch eine objective Bedeutung ertheilt, oder ein Object geſetzt, worauf ſie ſich beziehen ſollen. Und eben hierin liegt auch der Grund, warum wir verlangen, daß jedermann über einen Gegenſtand der Erfah-

fahrung eben so urtheilen soll, wie wir selbst darüber geurtheilt haben. Die objective Gültigkeit des Urtheiles besteht nähmlich in der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit desselben. Wenn wir also ein Urtheil als nothwendig aussprechen, und ihm dadurch zugleich ein Object setzen, womit es übereinstimmt; so verlangen wir, daß jedermann dasselbe Urtheil fällen, dadurch auch dem Urtheile dasselbe Object setzen, und in seinem Urtheile über das Object mit dem unsrigen übereinstimmen soll. Will man dieß nicht einräumen, so ist gar kein Grund da, warum die Urtheile anderer Menschen über einen Gegenstand mit den unsrigen übereinstimmen müßten; denn nur darin, daß es ein und derselbe Gegenstand ist, worauf diese Urtheile mehrerer Menschen sich beziehen, und daß dieser Gegenstand durch die Nothwendigkeit der Urtheile selbst gesetzt wird, kann der Grund enthalten seyn, daß die Urtheile selbst mit einander übereinstimmen müssen. — Nothwendige Allgemeingültigkeit und objective Gültigkeit der Urtheile sind demnach Wechselbegriffe, und die objective Gültigkeit enthält keine andere Dignität der Urtheile, als in der allgemeinen und nothwendigen Gültigkeit derselben bereits enthalten ist. Die Erfahrungsurtheile erhalten daher auch ihre objective Gültigkeit durchaus von keiner unmittelbaren Erkenntniß der Gegenstände, worauf sie bezogen werden (denn eine solche Erkenntniß ist unmöglich), sondern einzig und allein von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, welche ihnen durch

die

die Anwendung der Begriffe des Verstandes auf die darin vorkommenden Wahrnehmungen verschafft wird, und der Dogmatismus, der den Erfahrungsurtheilen reale, von unserer Erkenntniß unabhängige, und außer derselben befindliche Gegenstände zum Grunde legte, und aus einem Bande das jene mit diesen vereinige und übereinstimmend mache (bey welchem Bande man sich aber gar nichts denken kann), die objective Gültigkeit der Erfahrungsurtheile ableitete, irrte also gänzlich in der Speculation über diese objective Gültigkeit und deren Gründe, wie aus den folgenden Untersuchungen noch deutlicher und gewisser werden wird. *)

§. 74.

Erfahrung ist also, wie das bisher Gesagte (§. 69 - 73.) lehrt ein gemeinschaftliches Product der Sinne und des Verstandes. Um aber die Aufgabe dieses Hauptstückes: Wie nähmlich reine Naturwissenschaft möglich sey? vollständig zu lösen, müssen wir das Verstandesvermögen zergliedern, und den Antheil, den dasselbe an der Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Objecten der Natur hat, seinem ganzen Umfange nach aufsuchen und darstellen.

Drit-

*) Krit. d. r. Vern. S. 236 u. 242. Prolegomena S. 78.

Dritter Abschnitt.

Anweisung zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

§. 75.

Wenn wir die Begriffe, welche lediglich aus dem Verstande abstammen und zur Erkenntniß der Gegenstände dienen, vollständig entdecken wollen, so kann dieß nicht dadurch bewerkstelliget werden, daß wir über die Begriffe, deren sich der Verstand beym Denken der Gegenstände bedient, Beobachtungen anstellen, und diesen Beobachtungen gemäß jene Begriffe aufzählen; denn diese Beobachtung verschafft keine Gewißheit davon, daß wir alle Begriffe, deren sich der Verstand beym Denken der Gegenstände bedient, ausfindig gemacht haben. Die Vollständigkeit in der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe kann vielmehr nur dadurch erreicht werden, daß die Aufsuchung derselben nach einem Princip, wonach sich ihre Zahl und ihr Zusammenhang mit Gewißheit einsehen läßt, geschieht.

§. 76.

Das Princip nun, nach welchem die reinen Verstandesbegriffe aufgesucht werden müssen, kann kein anderes seyn, als der Begriff von einer Verstandeshandlung, die alle übrige Verstandeshandlungen unter sich begreift und

ent=

enthält, und dieser Begriff ist der Begriff des Urtheilens; denn in dem Urtheilen besteht der Verstandesgebrauch überhaupt, und unter dasselbe kann jede besondere Handlung des Verstandes gebracht werden. *)

§. 77.

Das Urtheilen überhaupt macht diejenige selbstthätige Handlung des Gemüthes aus, wodurch eine Vorstellung einer höhern, die diese und mehrere andere unter sich begreift, untergeordnet wird. Diese Handlung verdient aber um desto besser von den Wirkungen der Sinnlichkeit, welche Affectionen heißen, unterschieden werden zu können, eine Function genannt zu werden. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: Jedes Metall ist ein Körper; der Begriff Körper auf mehrere Vorstellungen, unter diesen wird er aber in dem angeführten Urtheile auf den Begriff des Metalles bezogen. — Da nun keine Vorstellung sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, als allein die Anschauung; das Anschauen aber ein Geschäft unserer Sinnlichkeit ist, das die Gegenwart eines Gegenstandes und dessen Eindruck auf unser Gemüth voraussetzt: So können sich auch die Vorstellungen des Verstandes nicht unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen, sondern sie beziehen sich allezeit auf eine andere Vorstellung von dem Gegenstande, die entweder eine Anschauung, oder selbst schon ein Begriff ist.

Man

*) Krit. d. r. Vern. S. 91. ff. Prolegomena § 119.

Man kann daher auch das Urtheil durch eine mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes erklären, oder von demselben sagen, es enthalte bloß die Erkenntniß der Merkmahle von der Vorstellung eines Gegenstandes. So wird z. B. in dem Urtheile: Der Stein ist schwer; der Begriff der Schwere auf den Begriff des Steines bezogen. Der Begriff des Steines aber bezieht sich auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen (oder Anschauungen). *)

§. 78.

Wenn man von allem Inhalte eines Urtheiles überhaupt abstrahirt, und nur auf die Vereinigung der verschiedenen Begriffe in demselben, die der Verstand selbstthätig hervorgebracht hat (auf die bloße Verstandesform in den Urtheilen), Acht giebt; so findet sich, daß diese Vereinigung unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder wieder drey Momente (Modificationen) unter sich enthält. Folgende Tafel stellt die Modificationen der Einheit, die unter den Begriffen in jedem Urtheile vorkommen, vollständig dar.

Der Quantität nach sind die Urtheile

Einzelne

Besondere

Allgemeine.

Der

*) Krit. d. r. Vern. S. 92.

Der Qualität nach	Der Relation nach
Bejahende	Kategorische
Verneinende	Hypothetische
Unendliche.	Disjunctive.

Der Modalität nach

Problematische

Assertorische

Apodiktische.

Diese Eintheilung der Urtheile ihrer Form nach ist in der allgemeinen Logik schon längst im Gebrauche gewesen, und wenn sie von der in den Lehrbüchern der Logik gewöhnlichen Darstellung der Verschiedenheit aller Urtheile ihrer Form nach in manchen Punkten abweicht, so hat diese Abweichung ihren guten Grund, indem in der allgemeinen Logik, die bloß auf den Gebrauch der Urtheile beym Schließen sieht, und auch von allem Inhalte derselben abstrahirt, manche Eigenthümlichkeit der Form der Urtheile übergangen werden kann, die in einer transscendentalen Logik, worin auch die Urtheile nach der Größe und dem Werthe der Bejahung, welche sie enthalten, betrachtet werden müssen, nicht ausgelassen werden darf. So werden z. B. von den Logikern gewöhnlich die einzelnen Urtheile nicht von den allgemeinen, weil jene diesen beym Gebrauche der Urtheile im Vernunftschlusse gleichgelten, und eben so wenig auch die unendlichen von den bejahenden Urtheilen, weil in jenen eben so wohl, als in diesen, dem Subjecte etwas beygelegt wird, unterschie-

ſchieden, ungeachtet beyde Arten von Urtheilen auf beſondern Functionen des Verſtandes beruhen, die im Felde ſeiner reinen Erkenntniß wichtig ſind. *)

Vierter Abſchnitt.

Von den Kategorien.

§. 79.

Wenn unſer Verſtand denken ſoll, ſo müſſen ihm zuvor verſchiedene Vorſtellungen gegeben ſeyn, die er auf gewiſſe Weiſe durchgeht, aufnimmt und mit einander verbindet, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung des Verſtandes kann man Syntheſis nennen. Es liegt aber dieſelbe aller Auflöſung unſerer Vorſtellungen in ihre Merkmahle (Analyſis) zum Grunde, indem der Verſtand nichts auflöſen kann, als was er vorher ſelbſt verbunden hat. Sie iſt mithin das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß Aufſchlüſſe erhalten wollen.

§. 80.

Eine Syntheſis des Verſtandes heißt **rein**, wenn das Mannigfaltige, was durch ſie vereinigt wird, nicht empiriſch (durch Empfindung), ſondern a priori gegeben iſt (wie das Mannigfaltige, das die reine Anſchauung des Raums und der Zeit in ſich enthält).

§. 81.

*) Krit. d. r. Vern. S. 95.

§. 81.

Verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff bringen, heißt, durch die Verbindung der gemeinschaftlichen Merkmahle dieser Vorstellungen einen Begriff erzeugen, welcher jene Vorstellungen unter sich faßt. Von dieser Handlung des Verstandes (worüber die allgemeine Logik Auskunft giebt) muß diejenige Handlung desselben Vermögens sorgfältig unterschieden werden, wodurch die reine Synthesis der Vorstellungen (§. 80.) auf Begriffe gebracht wird. Diese Handlung, (worüber die transscendentale Logik Auskunft giebt) besteht nähmlich darin, daß die Einheit, welche durch die Verbindung mehrerer Vorstellungen in einem Urtheile unter diesen Vorstellungen hervorgebracht wird, allgemein ausgedruckt, d. h. in einem Begriffe vorgestellt wird.

§. 82.

Die Begriffe, welche durch die allgemeine Vorstellung der Synthesis des Mannigfaltigen in einem Urtheile erzeugt werden, können auch auf dieses Mannigfaltige dadurch angewendet werden, daß dasselbe darunter subsumirt wird. Durch diese Anwendung erhält das Urtheil Bestimmtheit, Nothwendigkeit und objective Gültigkeit. Denn alle Synthesis nach Begriffen geschieht einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit gemäß, und enthält deßhalb Nothwendigkeit.

§. 83.

§. 83.

Die Begriffe, die durch die allgemeine Vorstellung der Synthesis in einem Urtheile überhaupt entstehen, heißen **reine Verstandesbegriffe, oder Kategorien.** Es giebt mithin eben so viele reine Verstandesbegriffe, als es verschiedene Momente und Arten der Verbindung des Mannigfaltigen in einem Urtheile (§. 78.) giebt, und die reinen Verstandesbegriffe fallen diesen Momenten des Urtheilens völlig parallel aus, wie folgende Verzeichnung derselben darthut.

Kategorien der Quantität.

Einheit (das Maaß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze).

Der Qualität.	Der Relation.
Realität.	Subsistenz und Inhärenz.
Negation	Causalität und Dependenz.
Limitation.	Wechselwirkung.

Der Modalität.

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Daseyn	—	Nichtseyn
Nothwendigkeit	—	Zufälligkeit.

§. 84.

Diese Begriffe enthält der Verstand a priori in sich, und schöpft sie aus keiner Erfahrung. Ja er ist auch nur

um

um derselben willen ein reiner Verstand; denn ob sie gleich nicht angeboren in ihm liegen, sondern von ihm erworben worden sind, so setzt doch diese Erwerbung nichts weiter voraus, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception). Es ist aber die Verzeichnung derselben nicht rhapsodisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung derselben, durch die man von der Vollständigkeit derselben niemahls Gewißheit erhält, entstanden, sondern systematisch, aus dem Begriff des Urtheilens überhaupt entworfen: Daher man auch von diesen Begriffen sagen kann, daß durch dieselben der Verstand völlig erschöpft, und sein Vermögen gänzlich ausgemessen sey. Obgleich also auch Aristoteles schon in seiner Tafel der Kategorien die Absicht hatte, diejenigen Begriffe in unserer Erkenntniß, welche keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl bey aller Erkenntniß der Erfahrungs-Objecte vorkommen, anzugeben und zu verzeichnen; so ist doch die Aristotelische Tafel der Kategorien von der im vorhergehenden Paragraphen enthaltenen Verzeichnung derselben dadurch sehr verschieden, daß jene nach gar keinem Princip entworfen ist. Eben daher sieht man auch bey der Aristotelischen Tafel der Kategorien keinen Grund ein, warum der reinen Verstandesbegriffe gerade nur so viel, und nicht mehr oder weniger sind, als in derselben angegeben werden; und aus demselben Grunde ist dieselbe eines theils sehr mangelhaft ge-

geblieben, andern theils aber sind in dieselbe Begriffe aufgenommen worden, die dem reinen Verstande gar nicht angehören. *)

§. 85.

Aus den Stammbegriffen des reinen Verstandes lassen sich viele andere eben so reine Begriffe ableiten, die man Prädicabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädicamente) nennen könnte, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie (§. 15.) keinesweges, in einer Kritik der reinen Vernunft aber füglich übergangen werden dürfen.

§. 86.

Das System der Kategorien gewährt den großen Vortheil, daß es eine sichere Anweisung abgiebt, wie und durch wel-

*) Anfänglich hatte Aristoteles zehn Grundbegriffe des Verstandes unter dem Nahmen der Kategorien und Prädicamente zusammengetragen: Nähmlich: 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Vbi. 9. Situs. 10. Habitus. In der Folge glaubte er noch fünf andere aufgefunden zu haben, die er unter dem Nahmen der Postprädicamente beyfügte. Nähmlich: 1. Oppositum. 2. Prius. 3. Simul. 4. Motus. 5. Habere. Die Kategorien Quando, Vbi, Situs, sind aber modi der reinen Sinnlichkeit, und gehören nicht in ein Stammregister des reinen Verstandes. Die Kategorie motus ist gar ein empirischer Begriff, der blos aus Erfahrung abstammt. Die Kategorien Actio, Passio sind abgeleitete Begriffe, und dürfen den Urbegriffen des Verstandes nicht beygezählt werden. Andere Stammbegriffe des Verstandes fehlen in dieser Aristotelischer Tafel gänzlich.

welche Punkte der Untersuchung jeder Gegenstand der reinen Vernunft, wenn er vollständig erwogen werden soll, geführt werden müsse. Die Kategorien sind nähmlich dem Verstande beym Denken eines Gegenstandes unentbehrlich und erschöpfen seinen Gebrauch gänzlich. Mithin kann man auch gewiß seyn, daß man ein Object, in so fern es metaphysisch und nach Grundsätzen a priori erwogen wird, vollständig und nach allen Momenten des Verstandes, unter welche jedes andere Merkmahl des Objects gebracht werden muß, erkannt habe, wenn dessen Prädicate der Tafel der Kategorien gemäß aufgesucht worden sind.

§. 87.

Ueber die Tafel der Kategorien lassen sich allerley artige Betrachtungen anstellen. Es ist nähmlich auffallend, a) daß die dritte Kategorie jeder Klasse immer aus der Verbindung der ersten und zweyten entspringt, ohne doch aus diesen abgeleitet zu seyn; b) daß in den Kategorien der Quantität und Qualität bloß ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder vom Etwas zum Nichts da ist, (zu diesem Behufe müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) und daß diese Kategorien keine Correlata und Opposita haben, welche doch bey den Kategorien der Relation und Modalität Statt finden, welches einen Grund im menschlichen Verstande haben muß; c) daß jede Klasse drey Kategorien enthält, da

sonst

sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie seyn muß.

§. 88.

Die Uebereinstimmung der Kategorie der Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden mit der in der Tafel der logischen Functionen ihr correspondirenden Form eines disjunctiven Urtheiles ist zwar nicht so in die Augen fallend, als die Uebereinstimmung der übrigen Kategorien mit den logischen Formen der Urtheile; aber nichts desto weniger vollkommen gegründet. In allen disjunctiven Urtheilen wird nähmlich der Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß (oder die Sphäre der möglichen Erkenntniß von einem Dinge) in Theile getheilt, die aber einander nicht subordinirt, sondern coordinirt sind, und daher einander wechselseitig bestimmen, vorgestellt. In dem disjunctiven Urtheile z. B. Die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine von der Welt verschiedene Ursache; wird die vom Daseyn einer Welt überhaupt mögliche Erkenntniß eingetheilt. Jeder dieser Sätze nimmt nur einen Theil der Sphäre der möglichen Erkenntniß vom Daseyn einer Welt überhaupt ein, alle zusammengenommen aber die ganze Sphäre. Unter diesen Sätzen findet also, ungeachtet sie sich einander ausschließen, eine gewisse Gemeinschaft Statt, die darin besteht, daß sie zusammengenommen die ganze

Sphäre einer einzigen Erkenntniß (die Menge alles deſſen, was unter ihr enthalten iſt) ausmachen, und einander wechſelſeitig beſtimmen. Denn wird ein Glied der Eintheilung geſetzt, ſo werden die übrigen ausgeſchloſſen, und ſo umgekehrt; und die Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Nun wird eine ähnliche Verknüpfung und wechſelſeitige Beſtimmung in einem Ganzen der Dinge gedacht, deſſen Theile ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, und davon alſo ein Theil dem andern nicht als der Urſache ſeines Daſeyns untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet iſt, wie z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen und auch widerſtehen. Es iſt alſo daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er die Sphäre eines eingetheilten Begriffes vorſtellt, und wenn er die Wechſelwirkung der Theile, die in ein Ganzes verbunden ſich einander beſtimmen, denkt. *)

Fünf-

*) Von der Entſtehung und Zahl der Kategorien wird in der Kritik der reinen Vernunft S. 102-116. in den Prolegom. S. 117-124. und in dem Werke, Ueber eine Entdeckung S. 70. gehandelt. Ueber die Trichotomie der Eintheilung jeder Klaſſe der Kategorien wird in der Kritik der Urtheilskraft, Einleitung S. LV. ein Wink ertheilt. — Der Satz der Scholaſtiker: Quodlibet ens est unum, verum, bonum; ſcheint noch Kategorien anzugeben, die in der obigen Tafel derſelben nicht enthal-

Fünfter Abschnitt.

Deduction der Kategorien,

oder

Ueber die Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung.

§. 89.

Wir haben im vorhergehenden Abschnitte diejenigen Begriffe, welche der Verstand lediglich aus sich selbst schöpft, und die er dadurch erhält, daß er sich die verschiedenen Modificationen der Form des Urtheilens überhaupt allgemein vorstellt, kennen gelernt. In dem gegenwärtigen Abschnitte haben wir dagegen zu untersuchen, welcher Sinn und welcher Gebrauch den Stammbegriffen des reinen Verstandes zukomme, oder wie weit sich die Anwendung derselben erstrecke. Durch diese Untersuchung wird allererst

halten sind. Allein die in diesem Satze ausgedruckten Prädicate der Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit, sind nicht Prädicate, die sich a priori auf die Möglichkeit des Daseyns der Gegenstände bezögen; sondern nur logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und sagen weiter nichts aus, als daß jede Erkenntniß eines Objectes Einheit des Begriffes d. i. Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntniß, Wahrheit in Ansehung der Folgen des Begriffes in einer Erkenntniß, und endlich Vollkommenheit, d. i völlige Zusammenstimmung der Folgen mit dem Begriffe, woraus sie abstammen, enthalten müsse. Sie ergänzen daher auch nicht irgend einen Mangel in der Tafel der Kategorien. Kr. d. r. Vernunft S. 113.

das ganze reine Verſtandesvermögen des Menſchen ausgemeſſen, und deſſen wahre Beſtimmung eingeſehen. Da die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaßungen reden, in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt (quid iuris), von der, welche die Thatſache angeht (quid facti), unterſcheiden, und indem ſie von beyden Beweis fordern, den erſtern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, Deduction nennen: So kann man auch den Beweis, daß gewiſſe Begriffe ſich auf Gegenſtände beziehen, und daher objective Realität haben, mit dem Nahmen einer Deduction dieſer Begriffe belegen. Man muß aber die empiriſche und transſcendentale Deduction der Begriffe unterſcheiden. Jene zeigt die Art und Weiſe an, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden iſt, und betrifft daher nicht ſowohl die Rechtmäßigkeit des Begriffes, ſondern vielmehr nur das Factum, wodurch wir zum Beſitz deſſelben gekommen ſind. Die transſcendentale Deduction der Begriffe hingegen iſt eine Erklärung der Art und Weiſe, wie ſich Begriffe auf Gegenſtände und deren Erkenntniß a priori beziehen können. — Wir haben es in dem gegenwärtigen Abſchnitte nur mit der transſcendentalen Deduction der Stammbegriffe des reinen Verſtandes zu thun, nicht aber mit der empiriſchen Deduction derſelben, dergleichen Locke in ſeinem berühmten Werke über den menſchlichen Verſtand gegeben hat, und welche nicht ſowohl eine

Deduction der Begriffe (denn sie enthält bloß eine Erörterung der Gelegenheiten, bey welchen das Bewußtseyn der Verstandesbegriffe in uns erweckt wird), sondern nur eine physiologische Ableitung derselben genannt zu werden verdient. — Es ist aber diese transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe um so nöthiger und unentbehrlicher, da diese Begriffe ganz unabhängig von der Erfahrung sind, und gar nichts von dem enthalten, was zur Erscheinung der Sinne gehört, woraus denn ein Verdacht gegen die objective Gültigkeit und gegen die Anwendbarkeit derselben auf Gegenstände der Erfahrnng entstehen muß, der uns, wie Humens Beyspiel lehrt, leicht dahin führen kann, alle synthetische Erkenntnisse der Vernunft für bloße Täuschung anzusehen. *)

§. 90.

Sollen Vorstellungen sich auf Gegenstände beziehen, und mit denselben zusammentreffen, so ist dieß nur auf eine dop-

*) Kr. d. r. Vern. S. 116. — Eigentlich sollte man nichts jede Erkenntniß a priori (S. §. 15. in der Anmerkung), sondern nur die, wodurch man einsieht, wie gewisse Vorstellungen, sie seyen Anschauungen oder Begriffe, a priori möglich sind und angewendet werden, transscendental nennen. Eine transscendentale Deduction der Kategorien enthält also nicht sowohl einen Beweis davon, daß die Kategorien lediglich aus dem Verstande abstammen, sondern vielmehr eine Erklärung der Art und Weise, wie dieselben a priori möglich sind, und sich auf Gegenstände beziehen. Kr. d. r. V. S. 80.

doppelte Art möglich. Entweder müſſen nähmlich die Gegenſtände die Vorſtellungen möglich machen (die Gegenſtände müſſen Bedingungen des Daſeyns der Vorſtellungen ſeyn), oder die Vorſtellungen müſſen die Gegenſtände möglich machen. Macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, ſo iſt die Beziehung dieſer auf jenen nur empiriſch, und die Vorſtellung kann nicht a priori in uns vorhanden ſeyn; denn wir können von den Beſtimmungen, die zum Daſeyn eines Dinges an ſich gehören, niemahls a priori eine Vorſtellung und Einſicht beſitzen (S. §. 67.). So ſtehen z. B. alle Empfindungen in einer empiriſchen Beziehung auf die Objecte, durch deren Einfluß aufs Gemüth ſie hervorgebracht werden, und können eben deßwegen auch nicht a priori, ſondern nur a poſteriori erkannt werden, und wir wiſſen nur durch Erfahrung, welche Empfindungen ein Gegenſtand in uns hervorbringt. Soll aber eine Vorſtellung ſich dadurch auf einen Gegenſtand beziehen, daß jene die Bedingung des Daſeyns von dieſem ausmacht, ſo iſt dieß, weil eine Vorſtellung nicht an ſich ſelbſt ihren Gegenſtand hervorbringen kann (denn hierbey iſt nicht die Rede von der Wirkſamkeit der Vorſtellungen durch den Willen), nur dadurch möglich, daß die Vorſtellung ſich nothwendig auf die Erkenntniß eines Gegenſtandes bezieht, und zu den Bedingungen der Möglichkeit dieſer Erkenntniß gehört. So ſtimmen z. B. alle Erſcheinungen mit den Bedingungen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) nothwendig überein,

wie

wie die transscendentale Aesthetik gelehrt hat; denn Raum und Zeit sind Bedingungen des Daseyns der Erscheinungen. Sollte es also in uns Begriffe a priori geben, die Bedingungen ausmachten, unter denen allein etwas als ein Gegenstand überhaupt von uns gedacht werden könnte; so würden die Gegenstände ihrer Erkenntniß nach mit jenen Begriffen a priori übereinstimmen müssen, und diese Begriffe in einer nothwendigen Beziehung auf alle Gegenstände stehen. — Soll demnach eine transscendentale Deduction der Kategorien zu Stande gebracht werden; so muß bewiesen werden, daß die Kategorien Bedingungen der Erkenntniß von Gegenständen überhaupt sind; denn nur in so fern können sie sich auf Gegenstände beziehen und mit denselben zusammentreffen. Ein solcher Beweis hat nun freylich viele Schwierigkeiten, und kann nur durch die subtilsten Nachforschungen über die Thätigkeiten unsers Gemüthes zu Stande gebracht werden, belohnt aber auch den darauf verwendeten Fleiß dadurch hinlänglich, daß er uns über den Ursprung und den Umfang der objectiven Gültigkeit der Erkenntnisse unsers Verstandes aufs vollständigste und zuverlässigste belehrt. *)

§. 91.

Das Verbinden mannigfaltiger Vorstellungen (Synthesis des Mannigfaltigen S. §. 79.), sie mögen nun Anschau-

*) Kritik d. r. Vern. S. 124.

schauungen oder selbst schon Begriffe seyn, ist ein eigenthümliches Geschäft des Verstandes, womit die Sinnlichkeit gar nichts zu thun hat. Verbindung ist nähmlich ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, welche man, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, die nur Empfänglichkeit der Eindrücke nach gewissen a priori bestimmten Formen (Raum und Zeit) ist, **Verstand** nennen muß. Wir können uns daher nichts, als in einem Objecte verbunden vorstellen, wenn wir es nicht selbst vorher verbunden haben, und unter demjenigen, was an unsern Vorstellungen vorkommt, ist die Verbindung derselben das Einzige, was nicht durch Objecte und deren Einfluß aufs Gemüth gegeben werden, sondern nur vom denkenden Subjecte selbst hervorgebracht werden kann; denn sie erfordert einen Actus seiner Selbstthätigkeit. *)

§. 92.

Jede Verbindung enthält außer dem Mannigfaltigen, das verbunden wird, und außer der Synthesis desselben, noch eine **Einheit**. Denn Verbindung ist Vorstellung der aus der Zusammensetzung des Mannigfaltigen entstandenen Einheit desselben. Ob die Vorstellungen, die wir verbinden, selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtseyn der einen ist doch vom Bewußtseyn der an-

*) Krit. d. r. Vern. S. 129.

andern immer zu unterscheiden, und das Urtheil, dessen Materie aus identischen Vorstellungen besteht (z. B. das Urtheil: Der Körper ist Substanz im Raume), kommt nur dadurch zu Stande, daß das Bewußtseyn der einen Vorstellung mit dem Bewußtseyn der andern dem Begriffe der Einheit gemäß zusammengesetzt wird. *)

§. 93.

Diese Einheit, die aller Verbindung zum Grunde liegt, ist nicht etwa die im 83. §. angeführte Kategorie der Einheit; denn alle Kategorien gründen sich auf die besondern Arten der Verbindungen der Vorstellungen in den Urtheilen; In jedem Urtheile ist aber schon Verbindung, mithin auch Einheit gegebener Vorstellungen gedacht. Es muß vielmehr die Quelle des Begriffes der Einheit, der zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommen muß, wenn dasselbe soll verbunden werden, noch höher, und zwar in demjenigen, was selbst den Grund aller Einheit verschiedener Begriffe im Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, so gar in seinem logischen Gebrauche enthält, aufgesucht werden. **)

§. 94.

Die Vorstellung: Ich denke, welche das Selbstbewußtseyn ausdruckt, muß alle unsere Vorstellungen begleiten

*) Krit. d. r. Vern. S. 130.

**) Krit. d. r. Vern. S. 131.

ten können, denn sonst würde etwas in uns vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder für uns nichts seyn. Diejenige Vorstellung nun, die vor allem Denken gegeben seyn kann, heißt Anschauung. Mithin hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke in demselben Subjecte, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird, und ist nur dadurch Vorstellung, daß es von dem Bewußtseyn begleitet werden kann, weil es sonst nicht zu meinen Vorstellungen würde gehören können. *)

§. 95.

Die Vorstellung: Ich denke, oder das Bewußtseyn, ist ein Actus der Spontaneität (des Verstandes), und kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Sie ist nicht eine Anschauung, sondern eine bloß intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Man kann sie aber die reine und ursprüngliche Apperception nennen, und muß sie von der empirischen und abgeleiteten Apperception sorgfältig unterscheiden. Sie stammt nähmlich unmittelbar aus dem Verstande ab; sie geht vor aller möglichen bestimmten Anordnung unserer Vorstellungen (vor allem bestimmten Denken eines Gegenstandes durch Prädicate) vorher; sie ist, in allem Bewußtseyn

*) Krit. d. r. Vern. S. 131.

seyn eine und dieselbe; sie macht das allgemeine Selbstbewußtseyn, oder das Bewußtseyn überhaupt aus, und muß alle andere Vorstellungen begleiten können, kann aber von keiner weiter begleitet werden. Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in mir vorkommen, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu einem und demselben Selbstbewußtseyn gehörten, und sich sämmtlich auf das identische Ich bezögen, oder darauf bezogen werden könnten. Die empirische Apperception dagegen ist das Bewußtseyn unsers vorstellenden Ich in seinem Verhältniß zu dieser oder jener besondern Vorstellung. Diese empirische Apperception setzt die reine voraus, und ist eben so abwechselnd und veränderlich, als die mannigfaltigen Vorstellungen, deren wir uns bewußt sind. *)

§. 96.

Das Bewußtseyn der durchgängigen und unveränderlichen Identität unsers vorstellenden Ich bey der Abwechselung der mannigfaltigen Vorstellungen, die in ihm vorkommen, enthält eine Zusammensetzung der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtseyn dieser Zusammensetzung möglich. Das empirische Bewußtseyn nähmlich, welches verschiedene und einzelne Vorstellungen begleitet, enthält keine Beziehung auf die Identität des vorstellenden Ich, und dadurch daß ich mehrere Vorstellungen mit Bewußtseyn begleitet

*) Krit. d. r. Vern. S. 132. 133. und 139.

gleite, erhalte ich noch kein Bewußtseyn der Identität meines vorstellenden Subjects. Ich muß vielmehr eine Vorstellung mit der andern verbinden, oder doch verbinden können, wenn es möglich seyn soll, daß ich mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle. Wenn daher in einer Anschauung mehrere Vorstellungen gegeben sind und ich urtheile, diese Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, und sind **meine** Vorstellungen, so heißt dieß nichts Anders, als: Ich vereinige sie in einem Selbstbewußtseyn, oder kann sie wenigstens darin vereinigen. Und obgleich der Gedanke, daß verschiedene in einer Anschauung gegebene Vorstellungen insgesammt **meine** Vorstellungen sind, noch nicht selbst eine Synthesis dieser Vorstellungen, oder das Bewußtseyn einer solchen Synthesis ist; so setzt er doch die **Möglichkeit** der Synthesis dieser Vorstellungen voraus, und ich kann sie nur unter der Bedingung **meine** Vorstellungen nennen, daß ich sie in einem und demselben Bewußtseyn zu begreifen im Stande bin. Wäre aber diese Zusammenfassung mehrerer Vorstellungen in ein Bewußtseyn nicht möglich, so würde ich ein eben so vielfärbiges und verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin, oder ich würde gar kein Bewußtseyn der Identität meines vorstellenden Ich haben können. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität des Selbstbewußtseyns

(der

(der Apperception), welche a priori allem unſern beſtimmten Denken vorhergeht. Denn man kann nur durch Beylegung gewiſſer Merkmahle einen Gegenſtand beſtimmen; dieſe Verbindung der Merkmahle mit einem Gegenſtande iſt aber nur dadurch möglich, daß man ihre Vorſtellungen in einem und demſelben Bewußtſeyn begreift, und wäre unſer Ich bey jeder Vorſtellung ein anderes Ich, ſo würde auch keine Verbindung der Merkmahle in einem Gegenſtande, mithin auch kein beſtimmtes Denken eines Etwas möglich ſeyn. *)

§. 97.

*) Krit. d. r. Vern. S. 133. — Man muß die aus der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen entſpringende Einheit des Bewußtſeyns (die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns) von der analytiſchen Einheit des Bewußtſeyns unterſcheiden, welche allen Merkmahlen, die mehreren Dingen gemein ſind, anhängt. Die analytiſche Einheit des Bewußtſeins ſetzt jederzeit die ſynthetiſche voraus. Wenn ich mir z. B. roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmahl) mit andern Vorſtellungen verbunden ſeyn kann. Ich betrachte alſo in der Vorſtellung des Rothen überhaupt daſſelbe Bewußtſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten. Eine Vorſtellung nun, die als ein Merkmahl verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen Vorſtellungen gehörig angeſehen, die außer ihr noch etwas Anderes enthalten. Mithin muß eine Vorſtellung, die als gemeinſames Merkmahl mehrerer Vorſtellungen gedacht werden ſoll, und in Anſehung welcher ich mir daſſelbe Bewußtſeyn, als in vielen und verſchiedenen Vorſtellungen enthalten vorſtelle (was ſie eben zum conceptus communis macht), vorher in einer ſynthetiſchen Einheit mit andern (wenn gleich

§. 97.

Der Grundſatz, daß der Verſtand alle Verbindung der Vorſtellungen zu Stande bringe, daß die Verbindung niemahls aus der Wahrnehmung der Gegenſtände entlehnt und in den Verſtand aufgenommen werde, ſondern daß dieſer nichts weiter als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, ſey, iſt zwar nur ein identiſcher oder analytiſcher Satz; erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen für nothwendig. Die Identität des Selbſtbewußtſeyns würde uns nähmlich niemahls zu Theil werden können, wäre uns nicht ein Mannigfaltiges in einer Anſchauung gegeben, welches der Verſtand verbinden kann, um dadurch die durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns zu erzeugen. Durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben, das Stoff zu einer Verbindung, durch die wir uns der Einheit und Identität unſers Ich bewußt würden, enthielte. Nur in der Anſchauung, die von dem Ich unterſchieden iſt, kann ein Mannigfaltiges gegeben, und durch Verbindung in einem Bewußtſeyn

gleich nur möglichen Vorſtellungen) gedacht worden ſeyn. Eigentlich iſt daher auch die aus der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen entſpringende Einheit und Identität des Bewußtſeyns dasjenige, wovon aller Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, abhängig iſt. Kr. d. r. Vern. S. 133. in der Anmerkung.

seyn gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtseyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen. Unser Verstand kann nur denken, d. i. Vorstellungen, die durch die Sinne gegeben sind, mit einander verbinden. Der Mensch ist sich also der Identität seines vorstellenden Ich nur in Ansehung des Mannigfaltigen der ihm in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, die zusammengenommen eine ausmachen, bewußt, und nennt dieselben deßhalb auch seine Vorstellungen. Er ist sich daher auch einer nothwendigen Synthesis a priori der in einer Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen bewußt, welche Synthesis die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heißt, unter der alle dem Menschen gegebene Vorstellungen stehen, unter die sie aber durch eine Synthesis gebracht worden seyn müssen. *)

§. 98.

So wie demnach laut der transscendentalen Aesthetik die Möglichkeit aller Anschauungen in Beziehung auf die Sinnlichkeit von den Bedingungen des Raumes und der Zeit abhängig ist, die deren Form nothwendig bestimmen; eben so ist die Möglichkeit dieser Anschauungen in Beziehung auf den Verstand, und wenn derselbe durch das Mannigfaltige der Anschauung ein Object denken und erkennen soll, davon ab=

*) Kr. d. r. Vern. S. 135.

abhängig, daß alle mannigfaltige Vorstellungen der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception stehen; denn außerdem würden sie nicht den Actus der Apperception, Ich denke, mit einander gemein haben, nicht in einem Selbstbewußtseyn zusammengefaßt seyn, und also auch nicht zur Erkenntniß von etwas dienen. *)

§. 99.

Der Grundsatz nun, daß alles Mannigfaltige der Anschauung in Beziehung auf den Verstand unter den Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception stehe, ist die erste reine Erkenntniß des Verstandes, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet. Alle Erkenntniß besteht nähmlich in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Ein Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht. Also beruhet sogar auf der Einheit des Bewußtseyns die Möglichkeit des Verstandes, als eines Vermögens der Erkenntnisse, und es würde

kei-

*) Kr. d. r. Vern. S. 136.

keine Erkenntniß, (d. h. Vorstellungen, die sich auf ein Object beziehen) möglich seyn, wenn nicht der Verstand durch die Synthesis des Mannigfaltigen in den Anschauungen Einheit des Bewußtseyns hervorbrächte. *)

§. 100.

Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist demnach dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen

*) Zur Erläuterung dieses Paragraphen werden folgende Bemerkungen dienlich seyn können. Wir beziehen einen großen Theil unserer Vorstellungen auf Objecte, die unabhängig von uns und von unsern Vorstellungen da seyn sollen, und unsern Vorstellungen kommt nur in Beziehung auf solche Objecte Realität zu. Es ist demnach eine der wichtigsten Fragen in der ganzen theoretischen Philosophie: Wie und wodurch stehen unsere Vorstellungen mit den Objecten, die wir ihnen entsprechend annehmen, in Verbindung? Die dogmatische Philosophie beantwortet diese Frage dadurch, daß sie ein gewisses Band zwischen unsern Vorstellungen und den ihnen entsprechenden Objecten annimmt, wobey man sich aber gar nichts denken kann; denn die Gegenstände unserer Vorstellungen können ja unmöglich mit diesen letztern, die immer nur innere Bestimmungen des Gemüthes bleiben, übereinstimmen, oder gar selbst in unsere Vorstellungskraft übergehen, um darin nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit den Vorstellungen erwogen zu werden. In dem Obigen (§. 94-99.) ist dagegen bewiesen worden, daß der Grund der Beziehung unserer sinnlichen Vorstellungen auf Objecte, die von jenen unterschieden seyn sollen, in der Thätigkeit des Verstandes liege, und daß den sinnlichen Anschauungen dadurch ein Object gesetzt wird, daß das Mannigfaltige dieser Anschauung mit einander verbunden, und unter Einheit der Apperception

einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit aus=macht: Sie iſt dasjenige, wodurch das in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in den Begriff von einem Objecte vereinigt, und wodurch alſo ein von den Vorſtellungen unterſchiedenes Object, womit jene, wenn ſie Wahrheit enthalten ſollen, übereinſtimmen müſſen, geſetzt und erzeugt wird. Denn ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns würde das Mannigfaltige der Anſchauung nicht in einem Bewußtſeyn vereinigt ſeyn, und alſo auch kein Object darſtellen. Man kann eben daher auch die ſynthetiſche Einheit der Apperception eine objective und transſcendentale Einheit des Bewußtſeyns nennen. Sie heißt nähmlich objectiv, weil durch ſie allererſt alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Ob=

gebracht wird. So iſt z. B. die bloße Form der äußern ſinnlichen Anſchauung, oder die bloße Anſchauung Raum noch gar keine Erkenntniß. Sie giebt nur das Mannigfaltige der Anſchauung a priori zu einer möglichen Erkenntniß. Um aber irgend einen Gegenſtand im Raume zu erkennen, z. B. einen Triangel, muß ich drey Linien ziehen, und eine beſtimmte Verbindung des in der Anſchauung Raum gegebenen Mannigfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen. Die Einheit dieſer Handlung der Syntheſis der drey Linien im Triangel iſt zugleich die Einheit des Bewußtſeyns (im Begriffe des Triangels), und mithin wird durch dieſe Einheit des Bewußtſeyns allererſt ein Object (ein beſtimmter Raum) erkannt, denn ohne dieſelbe würde keine Syntheſis des Mannigfaltigen des Raumes, und alſo auch keine Vorſtellung eines beſtimmten Raumes möglich ſeyn. Krit. d. r. Vern. S. 136.

Objecte vereinigt wird, und weil ohne dieſelbe gar keine Objecte da ſeyn würden, worauf ſich unſere Vorſtellungen bezögen; Sie heißt **transſcendental** (§. 89. Anmerkung), weil ſie den Grund der Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori enthält, und weil wir ohne dieſelbe von Objecten gar nichts a priori wiſſen und beſtimmen könnten. — Es iſt jedoch der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception nicht ein Grundſatz für jeden möglichen Verſtand und deſſen Gebrauch, ſondern nur für den menſchlichen Verſtand, für welchen durch die Vorſtellung Ich nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Ein Verſtand daher, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich ein Mannigfaltiges der Anſchauung gegeben würde, und durch deſſen Vorſtellungen zugleich die denſelben entſprechenden Objecte exiſtirten, würde eines beſondern Actus der Syntheſis des Mannigfaltigen, um die Einheit des Bewußtſeyns zu erzeugen, nicht bedürfen. Der menſchliche Verſtand hingegen kann nicht anſchauen, ſondern nur denken, oder bloß durch die Syntheſis des Mannigfaltigen einer ihm gegebenen Anſchauung die Einheit des Bewußtſeyns hervorbringen, und hierdurch bekommen allererſt die ihm gegebenen Anſchauungen Objecte, und werden Erkenntniſſe. Wir können uns daher auch nicht einmahl von einem Verſtande, der ſelbſt anſchauete, oder andere ſinnliche Anſchauungen, als die im Raume und in der Zeit, ſeinen Verbindungen zum Grunde liegend hätte, einen beſtimmten und poſitiven Begriff machen, d. h. wir können keine

Art ausfindig machen, wie wir einen ſolchen Verſtand und deſſen Art zu exiſtiren uns vorſtellig machen ſollen. *)

§. 101.

Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zu einer Erkenntniß von Objecten erhebt, iſt es eben, die unſern Urtheilen diejenige nothwendige, allgemeine und objective Gültigkeit giebt, deren wir bereits oben (im 72 und 73. §.) Erwähnung gethan haben, und jene Einheit des Bewußtſeyns iſt ſelbſt nichts Anders, als die logiſche Form und Verbindung aller Urtheile. Eigentlich ſollte man nähmlich das Urtheil überhaupt nicht durch die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwey Begriffen erklären, wie gewöhnlich geſchieht. Denn dieſe Erklärung paßt erſtens gar nicht auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile (welche nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern von Urtheilen enthalten), und zeigt auch zweytens nicht auf eine beſtimmte Art an, worin das Verhältniß der Begriffe in einem Urtheile beſtehe. Wenn man nun die Natur der Beziehung gegebener Vorſtellungen in jedem Urtheile genauer unterſucht, und dieſe Beziehung, als dem Verſtande angehörig, von demjenigen Verhältniſſe der Vorſtellungen, welches auf den Geſetzen der Ideenaſſociation (wodurch die Erneuerung vorhanden geweſener Vorſtellungen durch die Einbildungskraft beſtimmt wird)

*) Krit. d. r. Vern. S. 138.

wird) beruhet, gehörig unterſcheidet; ſo findet ſich, daß ein Urtheil überhaupt eigentlich nur durch diejenige Handlung des Verſtandes definirt werden könne, wodurch gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objectes werden. Dieß geſchieht aber lediglich dadurch, daß die gegebenen Vorſtellungen unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns gebracht werden; denn dadurch wird die Verbindung der gegebenen Vorſtellungen nothwendig, und mithin auch objectiv gültig. Hierauf zielt auch das Verbindungswörtchen iſt in den Urtheilen, welches dazu dient, die nothwendig, und eben daher auch objectiv gültige Verbindung der Vorſtellungen in einem Urtheile von einer bloß ſubjectiv gültigen Folge derſelben, die von den beſondern Zuſtänden des urtheilenden Subjectes abhängig iſt, und lediglich darauf Beziehung hat, zu unterſcheiden. Das Verbindungswörtchen iſt druckt nähmlich die Beziehung der zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen auf die urſprüngliche und ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns (der Apperception) aus, und zeigt an, daß die zu einem Urtheile gegebenen Vorſtellungen unter dieſe Einheit gebracht worden ſind, wodurch ihrer Verbindung und ihrer Beziehung auf einander Nothwendigkeit, und objective Gültigkeit verſchafft wird, wenn gleich die gegebenen Vorſtellungen lediglich empiriſch ſind, und an ſich genommen gar nicht nothwendig zu einander gehören. Wenn ich z. B. die Vorſtellungen Stein und Härte nach den Geſetzen der Ideenaſſociation,

die

die lediglich ſubjective Gültigkeit haben, mit einander verbinde, ſo kann ich bloß ſagen: Wenn ich einen Stein befühle, ſo empfinde ich Härte; nicht aber: Der Stein iſt hart. Dieſes letztere Urtheil findet nur Statt, in ſo fern die Vorſtellungen Stein und Härte nothwendig zu einander gehören; dieß iſt aber nur dadurch möglich, daß dieſelben unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche ſich nicht auf einen beſondern Zuſtand des Subjectes bezieht, ſondern in allen Menſchen dieſelbe iſt, gebracht, und vermittelſt derſelben, die den höchſten Grund aller Vereinigung der Vorſtellungen ausmacht, mit einander verbunden worden ſind. *)

§. 102.

Wenn nun aber alle Verbindung mannigfaltiger Vorſtellungen und die dazu gehörige Einheit nicht durch ein Object gegeben ſeyn kann, ſondern durch den Verſtand vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Bewußtſeyns hervorgebracht ſeyn muß, wie im Vorhergehenden (§. 91-100.) erwieſen worden iſt: So gehört auch das in einer ſinnlichen Anſchauung gegebene Mannigfaltige nothwendig unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns. Denn durch dieſe Einheit des Bewußtſeyns iſt allein die Einheit der Anſchau-

*) Krit. d. r. Vern. S. 140. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede S. XIX. in der Anmerkung.

ſchauung möglich, und ich würde einer Anſchauung weder Einheit beylegen, noch ſie auch die Meinige nennen können (§. 95.), wenn das Mannigfaltige derſelben nicht durch den Verſtand verbunden, und dadurch unter die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns gebracht worden wäre. Diejenige Handlung des Verſtandes aber, wodurch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) mit einander auf eine objectiv gültige Art verbunden, und unter die Einheit des Bewußtſeyns überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile (§. 101.). Mithin iſt auch alles Mannigfaltige, ſofern es in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu Urtheilen (§. 78.) beſtimmt, und wird allererſt dadurch, daß es einer Function des Urtheilens gemäß durch den Verſtand beſtimmt worden iſt, zum Bewußtſeyn gebracht. Nun ſind die Kategorien nichts Anders, als eben dieſe Functionen zu Urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in jeder gegebenen Anſchauung nothwendig unter Kategorien. *)

§. 103.

*) Krit. d. r. Vern. S. 143. — In dieſem §. iſt der Anfang der Deduction der Kategorien, oder der Erörterung ihrer Realität und Beziehung auf Gegenſtände (§. 89.) gemacht worden. Es beruhet aber der in demſelben geführte Beweis von der nothwendigen Beziehung aller Anſchauungen auf die Kategorien ganz vorzüglich auf der Ein-

§. 103.

Der Gebrauch der Kategorien, um vermittelst ihrer die Einheit des Bewußtseyns hervorzubringen, setzt jedoch ein

Einheit der Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird. Diese Einheit der Anschauung schließt nähmlich eine Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung (welche Synthesis aber nicht der Sinnlichkeit angehört, sondern aus dem Verstande herrührt) schon in sich, und durch diese Synthesis bezieht sich jenes Mannigfaltige auf die Einheit des Bewußtseyns, und mithin auch auf die Kategorien, indem diese nichts Anders sind, als eben so viele Arten, Vorstellungen in einem Bewußtseyn zu vereinigen, oder sie unter die Einheit des Bewußtseyns zu bringen. Folgendes Beyspiel wird zur Erläuterung des eben Gesagten dienlich seyn können. Die Anschauung eines Baumes enthält ein Mannigfaltiges. Sie besteht aus Wahrnehmungen von Theilen, die außer einander da sind, die undurchdringlich sind, eine Farbe, haben u. s. w. Diese mannigfaltigen Wahrnehmungen machen nun zusammengenommen Eine Anschauung aus, und stellen ein einziges Object dar. Diese Einheit der Anschauung aber wird dem Verstande nicht gegeben, so daß er sie nur anzunehmen und aufzufassen brauchte, sondern von demselben selbstthätig hervorgebracht. Er muß die einzelnen Wahrnehmungen der Theile des Baumes, ihre Undurchdringlichkeit, Farbe u. s. w. mit einander verbunden haben, von einer Wahrnehmung zur andern übergegangen seyn und dadurch die Identität und Einheit des Selbstbewußtseyns erzeugt haben. Hierdurch aber erhält allererst das Mannigfaltige in der Anschauung des Baumes gegebene Beziehung auf mein vorstellendes Subject, und ich kann dasselbe nur vermöge dieser Zusammenfassung in ein Selbstbewußtseyn meine Vorstellungen nennen. Aber diese Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung des Baumes giebt auch selbst diesem Mannigfaltigen Einheit, und ist der Grund, daß es eine Anschauung ausmacht. Da nun alle Kategorien nur beson-

ein Mannigfaltiges der Anschauung voraus, das noch vor der Synthesis des Verstandes durch die Kategorien, und unabhängig von derselben gegeben worden ist. Wollte man sich daher einen Verstand denken, der selbst anschauete, und durch dessen Selbstbewußtseyn zugleich ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben wäre (§. 100.); so würden für dan-

sondere Arten sind, verschiedene Vorstellungen mit einander zu verbinden, und in ein Bewußtseyn zusammen zu fassen, so bezieht sich auch die Einheit der Anschauung des Raumes nothwendig auf die Kategorien, und ist nur allein durch diese möglich. Gleichwie daher nach der transscendentalen Aesthetik alle empirische Anschauungen unter einer reinen sinnlichen Anschauung, die a priori in uns Statt hat, stehen, und gleichwie jene nur erst durch diese möglich sind; eben so steht auch alle Verbindung und Einheit unserer Vorstellungen unter dem reinen Selbstbewußtseyn, das a priori in uns Statt hat, und ist nur allein durch dieses reine Selbstbewußtseyn und durch die Bedingungen desselben, oder durch die Kategorien möglich. Sogar die Einheit, die dem Raume beygelegt wird, wenn wir ihn uns als einen besondern Gegenstand (nicht als bloße Form des Sinnlichen) vorstellen, rührt aus einer Synthesis des Verstandes her, und wird erst dadurch zu Stande gebracht, daß das Mannigfaltige, so nach der Form der äußern Sinnlichkeit gegeben ist, synthetisch in eine Anschauung zusammengefaßt worden ist. Der Verstand ist nähmlich dasjenige, was alle Einheit der Objecte bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner Natur liegen. Er ist es daher auch, was den Raum zur Zirkel-Gestalt, zur Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, so fern er den Grund der Einheit der Construction derselben enthält; und die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist nur das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen. Krit. d. r. Vern. S. 160. Prolegomena S. 114-117.

denſelben die Kategorien von gar keiner Bedeutung, und zur Erzeugung der objectiven Einheit der Anſchauungen gar nicht nöthig ſeyn. Sie ſind nur für einen Verſtand unentbehrlich, deſſen ganzes Vermögen darin beſteht, daß er ein Mannigfaltiges, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben ſeyn muß, ordnet und verbindet, und dadurch zur Einheit des Bewußtſeyns bringt, wodurch allererſt Erkenntniß von einem Objecte für ihn entſteht. *)

§. 104.

Nun iſt alle uns Menſchen mögliche Anſchauung jederzeit ſinnlich, und hängt davon ab, daß das Gemüth afficirt worden iſt (§. 62.); folglich beziehen ſich auch die Kategorien bloß auf unſere ſinnliche Anſchauungen, und dienen lediglich dazu, dieſe ſinnlichen Anſchauungen mit einander zu verbinden, und unter die Einheit des Bewußtſeyns zu bringen, wodurch allererſt Erkenntniß von einem Gegenſtande (§. 73. und 99.) erzeugt wird. Da nun ein verknüpftes Ganzes von Wahrnehmungen oder empiriſchen Anſchauungen Erfahrung heißt (§. 70.); ſo beziehen ſich alle Kategorien bloß auf Gegenſtände der Erfahrung, und ſind nur Bedingungen der Erkenntniß empiriſcher Gegenſtände. **)

§. 105.

*) Krit. d. r. Vern. S. 145.

**) Krit. d. r. Vern. S. 146. und 161. — Der Satz, der in dieſen Paragraphen bewieſen worden iſt, daß nähmlich die Kategorien bloß auf empiriſche Anſchauungen ſich bezie-

§. 105.

Warum aber unser Verstand die Eigenthümlichkeit besitzt, daß er nur vermittelst der Kategorien Einheit des Be-

ziehen, und nur durch Anwendung auf dieselben Erkenntnisse, d. i. objectiv gültige Vorstellungen liefern, ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt die Gränzen des Gebrauches des reinen Verstandes, und zeigt an, daß, gleichwie Raum und Zeit nur Formen unserer sinnlichen und empirischen Anschauungen sind, und ohne die Beziehung auf diese Anschauungen nichts vorstellen, eben so auch die reinen Verstandesbegriffe lediglich im Gebiethe der Erfahrung Bedeutung und Anwendung finden. Nun kann man zwar nicht sagen, daß die Kategorien an sich selbst genommen auf sinnliche Wahrnehmungen eingeschränkt seyen; denn sie erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich seyn, oder nicht, wenn sie nur sinnlich, und nicht intellektuell ist, und sind Arten, gegebene Anschauungen zu verbinden, und unter die Einheit des Bewußtseyns zu bringen. Allein diese Erweiterung des Gebrauches der reinen Verstandesbegriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus hilft uns zu gar nichts. Wir Menschen sind nähmlich nur der sinnlichen Anschauung theilhaftig, und können mithin lediglich auf diese die Kategorien, und die in denselben enthaltene Einheit des Bewußtseyns anwenden. Ohne diese sinnliche Anschauung sind die Kategorien für uns bloße Gedanken der Form nach, und haben keine objective Realität, indem wir nichts als die sinnliche Anschauungen besitzen, was wir den Kategorien gemäß mit einander verbinden könnten. Man kann daher auch nicht einmahl sagen, daß die Anwendung der Kategorien auf die bloß reinen Anschauungen Raum und Zeit Erkenntnisse von Gegenständen liefere. Raum und Zeit sind nähmlich nur Formen der sinnlichen Anschauung, aus denen gar nicht abgenommen werden kann, daß etwas gegeben sey, das denselben gemäß angeschauet wird. Folglich sind auch alle mathematische Begriffe für sich genommen noch gar keine Erkenntnisse, außer so fern man vor-

Bewußtseyns a priori zu Stande bringen und dadurch Gegenstände denken kann, desgleichen warum er gerade mit zwölf

voraussetzt, daß es Wahrnehmungen und Empfindungen in uns giebt, die sich nur der reinen Anschauung Raum und Zeit gemäß von uns vorstellen lassen. Wenn daher die reinen Verstandesbegriffe auf die Anschauungen a priori angewendet werden, so verschaffen sie nur dadurch erst Erkenntnisse, daß diese reinen Anschauungen, und vermittelst ihrer auch die Kategorien, auf empirische Anschauungen, oder auf Empfindungen angewendet werden. Krit. d. r. Vern. S. 147. 195. und 196. — Bey der Behauptung aber, daß die Kategorien Bedingungen der Erkenntniß empirischer Gegenstände seyen, muß man auf dasjenige sorgfältig Rücksicht nehmen, was bereits im 99 §. von der Entstehung des Objectes, worauf unsere Vorstellungen als auf etwas von denselben Verschiedenes bezogen werden, angeführt worden ist. Objecte kommen nähmlich unsern Vorstellungen nur in so fern zu, als die Einheit und Verbindung derselben Nothwendigkeit enthält. Nun sind aber die Kategorien nichts Anders, als Begriffe von der nothwendigen Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn; mithin geben sie unsern empirischen Wahrnehmungen, wenn diese unter jene subsumirt, und denselben gemäß bestimmt worden sind, objective Gültigkeit oder Beziehung auf ein Object; Sie dienen dazu, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, und daher auch keine Beziehung auf ein Object haben, in Ansehung dieser Functionen zu bestimmen, und ihnen dadurch allgemeine und objective Gültigkeit zu verschaffen. Folgendes Beyspiel wird dieß deutlicher machen. Wenn ich urtheile: Das Metall ist rund; so wird in diesem Urtheile der Begriff Metall als Subject, und der Begriff rund als Prädicat gebraucht. Allein es bleibt bey diesem Urtheile dem Verstande unbenommen, die Verbindung dieser Begriffe umzukehren, und zu sagen: Einiges Runde ist Metall; und die Bestimmung der Verbindung der Vorstellungen Metall und rund in diesem Urtheile hat keine Nothwendigkeit.

Soll

zwölf Kategorien zum Denken der Gegenstände versehen ist, und nicht mit mehreren oder wenigern, davon läßt sich eben so wenig weiter ein Grund angeben, als warum wir nur nach den oben (§. 78.) verzeichneten Arten Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen, und urtheilen können. Wir müssen uns des Verstandes und der Kategorien zu allem Denken der Gegenstände bedienen, und daher sind auch alle Fragen über die Möglichkeit des Verstandes und über die Gründe seiner Einrichtung weiter keiner Beantwortung fähig. *)

§. 106.

Aus der Deduction der Kategorien, so weit dieselbe bisher geführt worden ist, erhellet also mit apodiktischer

Ges

Soll sie Nothwendigkeit erhalten und unveränderlich bestimmt seyn, so müssen die Vorstellungen Metall und rund unter Kategorien subsumirt, das Metall als Substanz, und die Rundung als Accidenz gedacht werden. Hierdurch wird alsdann die Verbindung der Vorstellungen Metall und rund auf immer bestimmt, und dadurch angezeigt, daß das Metall jederzeit nur als Subject, die Rundung aber nur als Prädicat gedacht werden müsse. Durch die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf sinnliche Anschauungen werden also diese als einer besondern Art der Verbindung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn gemäß bestimmt gedacht. Dadurch erhält die Verbindung der Anschauungen Nothwendigkeit, und vermittelst dieser Nothwendigkeit Beziehung auf Objecte, oder allgemeine Gültigkeit. Prolegomena S. 87. 107. und 121. M. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede S. XVII. in der Anmerkung.

*) Krit. d. r. Vern. S. 145. Prolegomena S. 111.

Gewißheit, daß dieselben sich bloß auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, und lediglich Bedingungen der Erkenntniß dieser Gegenstände ausmachen. Es ist also durch diese Deduction das Vermögen des reinen Verstandes bereits ausgemessen, und das Gebieth genau bestimmt worden, in welchem der Gebrauch desselben gültig ist, und Erkenntnisse von Gegenständen liefert.

§. 107.

Was aber in dieser Lehre von der allein gültigen Anwendbarkeit der Kategorien auf empirische Anschauungen der Sinne noch einigen Schwierigkeiten ausgesetzt zu seyn scheint, das ist der Umstand, daß nach derselben eine Uebereinstimmung dieser Anschauungen mit den Begriffen des Verstandes angenommen wird. Man könnte nähmlich sagen: Da empirische Anschauungen und reine Verstandesbegriffe aus ganz verschiedenen Quellen herrühren; so kann gar nicht eingesehen werden, wie dieselben zusammenstimmen oder vereinbar seyn, und in ihrer Vereinigung die Erfahrung ausmachen können. — Allerdings kann nun zwar nicht weiter erklärt werden, wie es möglich sey, daß Sinnlichkeit und Verstand zusammenstimmen. Wir wissen nur, daß beyde bey der Erfahrung wirklich zusammenstimmen, weil sonst die Erfahrung ganz anders beschaffen seyn müßte, als sie wirklich ist. Aber diese unsere Unfähigkeit, die Möglichkeit der Harmonie zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande

bey

bey der Erfahrungskenntniß anzugeben, macht die Deduction, welche wir von den Kategorien aufgestellt haben, ganz und gar nicht zweifelhaft, denn diese Deduction beruhet auf ganz unumstößlichen Gründen, und es ist nach derselben apodiktisch gewiß, daß die Kategorien gar keinen andern Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können. *)

§. 108.

Die Ueberzeugung davon aber, daß bey der Erfahrung die unerklärliche Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht beliebig angenommen worden sey, sondern wirklich Statt finde, sogar dazu nothwendig gehöre, und daß alle Wahrnehmungen von den Kategorien abhängig seyn müssen, wird noch durch folgende Betrachtungen befestigt werden können. — Da in uns, wie aus der transscendentalen Aesthetik gewiß ist, eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Sinnlichkeit (Receptivität der Eindrücke) beruhet; so kann der Verstand, als Spontaneität, den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit des Bewußtseyns gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der

*) M. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede, in der Anmerk. S. XV. ff. Ueber eine Entdeckung S. 124.

der ſinnlichen Anſchauung a priori als die Bedingung denken, unter welcher alle Gegenſtände unſerer menſchlichen Anſchauung nothwendiger Weiſe ſtehen müſſen, dadurch denn die Kategorien, die an ſich genommen bloße Gedankenformen ſind, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenſtände, die uns in der Anſchauung, aber nur als Erſcheinungen (denn nur von den Erſcheinungen, nicht von Sachen ſind wir der Anſchauung a priori fähig, S. §. 23.) gegeben werden können, bekommen. Dieſe Syntheſis des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung, die a priori möglich und nothwendig iſt, kann man zum Unterſchiede von derjenigen Syntheſis, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt (ſie mag eine ſinnliche ſeyn, oder nicht) in der bloßen Kategorie gedacht wird (die Kategorien beziehen ſich nähmlich an ſich genommen, auf Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich und ſinnlich ſeyn, oder nicht, S. §. 104. in der Anmerkung), und daher blos intellectuelle Verbindung (ſynthesis intellectualis) heißt, eine figürliche Verbindung (ſynthesis ſpecioſa) oder eine transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft genannt werden. Einbildungskraft iſt nähmlich das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt; ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine korreſpondirende Anſchau-

ſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſo fern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend, und nicht, wie der Sinn, blos beſtimmbar iſt, mithin a priori den Sinn, ſeiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann; ſo iſt die Einbildungskraft in ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu beſtimmen; und ihre Syntheſis der Anſchauungen, den Kategorien gemäß, muß die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn, welche eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit, und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen Anwendungen deſſelben) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. So fern nun die Einbildungskraft Spontaneität iſt, kann man ſie auch die productive Einbildungskraft nennen, um ſie deſto beſſer von der reproductiven zu unterſcheiden, deren Syntheſis lediglich den Geſetzen der Aſſociation unterworfen iſt, und die zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß von Gegenſtänden gar nicht beyträgt, daher aber auch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, ſondern in die empiriſche Pſychologie gehört. *)

§. 109.

Allein es iſt nicht bloß gedenkbar, daß die Sinnlichkeit mit dem Verſtande in Harmonie ſtehe, und die Formen der Anſchauungen jener mit den Kategorien dieſes zuſammen-

*) Krit. d. r. Vern. S. 150.

menſtimmen; ſondern es iſt ſogar nothwendig, daß jene Formen jederzeit ihrer Verbindung nach den reinen Verſtandesbegriffen gemäß ſeyen, woraus denn folgt, daß alle Gegenſtände, die unſern Sinnen nur immer vorkommen mögen, ihrer Einheit und Verbindung nach, unter den Kategorien ſtehen müſſen, und daß mithin der Verſtand durch ſeine Kategorien der ganzen Natur ihre Geſetze vorſchreibe, und dadurch die Natur, als ein verknüpftes Ganzes, ſogar erſt möglich mache. Es erhellet aber dieſe Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung aller möglichen Gegenſtände der Erfahrung mit den Kategorien des Verſtandes daraus, daß ſelbſt alle Wahrnehmung erſt durch Uebereinſtimmung mit den Kategorien möglich iſt.

§. 110.

Ohne Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung iſt nähmlich keine Wahrnehmung d. i. empiriſches Bewußtſeyn derſelben (als Erſcheinung und bloß ſubjectiv gültiger Vorſtellung) möglich. Dieſe Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen einer empiriſchen Anſchauung, wodurch das empiriſche Bewußtſeyn derſelben möglich wird, kann man die Syntheſis der Apprehenſion nennen *)

§. 111.

Da nun die Vorſtellungen Raum und Zeit als Formen der äußern und innern ſinnlichen Anſchauung in uns

*) Krit. d. r. Vern. S. 159.

uns a priori vorhanden sind; so muß zwar die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen den Vorstellungen Raum und Zeit jederzeit gemäß seyn, und kann nur nach diesen Formen Statt haben. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst, die ein Mannigfaltiges enthalten, also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori in unserer Vorstellungskraft vorhanden. So enthält der Raum als Gegenstand vorgestellt (wie er wirklich in der Geometrie vorgestellt werden muß), mehr, als bloße Form der äußern Anschauung, nähmlich auch Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der äußern Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit setzt eine Synthesis voraus, die dem Verstande und nicht den Sinnen angehört, durch welche Synthesis aber alle Begriffe vom Raume und von der Zeit (denn die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch der Raum, oder ein Gegenstand in demselben, erzeugt wird, bringt erst den Begriff der Succession hervor) zuerst möglich werden. Es ist demnach eine Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder in der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß seyn muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension

ſelbſt ſchon mit den Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen kann aber, keine andere ſeyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenenen Anſchauung überhaupt in einem reinen und urſprünglichen Bewußtſeyn (§. 95.) den Kategorien gemäß (denn alle Verbindung des Mannigfaltigen in einem Selbſtbewußtſeyn muß den Kategorien gemäß und durch dieſelben geſchehen S. §. 102.), nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung (empiriſches Bewußtſeyn der Anſchauungen) erſt möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung; oder, die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, muß der Syntheſis der Apperception, welche intellectuel und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſeyn, und es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche durch die Syntheſis der Apprehenſion unter dem Nahmen der Einbildungskraft, und durch die Syntheſis der Apperception unter dem Nahmen des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt. *)

§. 112.

*) Krit. d. r. Vern. S. 160. — Folgende Beyſpiele können zur Erläuterung der Behauptungen dieſes §. dienlich ſeyn. Wenn ich die empiriſche Anſchauung eines Hau-

§. 112.

Das Resultat der in diesem Abschnitte gegebenen Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist also, daß durch die-

Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zu einer Wahrnehmung mache, so liegt dieser Handlung die Vorstellung des Raumes überhaupt, in welcher das Mannigfaltige, nach der Form der äußeru Sinnlichkeit gegebene, bereits in eine Einheit zusammengefaßt worden ist, schon zum Grunde, und ich zeichne gleichsam die Gestalt des Hauses dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Diese synthetische Einheit aber hat, wenn ich von der Form des Raumes, dem Außereinanderseyn, abstrahire, im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d i. die Kategorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung des Hauses, durchaus gemäß seyn muß. — Wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwey Zustände des Wassers (die Flüssigkeit und Festigkeit desselben) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als innere Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung in Ansehung der Zeitfolge bestimmt gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner innern Anschauung, der Zeit, abstrahire, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension einer solchen Begebenheit, mithin diese Begebenheit selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen. Auf dieselbe Art stehen alle Wahrnehmungen von Begebenheiten ihrer Möglichkeit nach unte den Kategorien.

dieſelben keine andere Erkenntniß a priori möglich iſt, als allein von den Gegenſtänden der Erfahrung; die Vorſtellung dieſer muß aber denſelben jederzeit gemäß ſeyn. Dieſe Deduction hat nähmlich bewieſen, a) daß wir uns keinen Gegenſtand ohne durch Kategorien denken können, b) daß durch Kategorien nur das Mannigfaltige, ſo in der Anſchauung gegeben worden iſt, verbunden werden könne. Nun ſind alle unſere menſchliche Anſchauungen sinnlich; mithin iſt die Erkenntniß durch Kategorien, ſo fern die Anſchauung, worauf dieſelben angewendet werden können, ſinnlich iſt und Affection des Gemüthes vorausſetzt, empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber heißt Erfahrung. Da nun endlich c) gleichfalls erwieſen worden iſt, daß keine Wahrnehmung ohne in Gemäßheit mit den Kategorien möglich iſt; ſo müſſen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empiriſchen Bewußtſeyn jemahls ſoll gelangen können, d. i. alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien ſtehen und denſelben gemäß ſeyn. *)

Sech-

*) Zur Beſtätigung des Satzes, daß der Gebrauch der Kategorien ſich lediglich auf Erſcheinungen und Gegenſtände der Erfahrung beziehe, dient auch noch der Umſtand, daß wir ſogar keine einzige Kategorie real definiren d. i. die Möglichkeit ihres Objectes verſtändlich machen können, ohne uns ſofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen, herabzulaſſen. Auf dieſe Erſcheinungen muß alſo ihr Gebrauch einzig und allein eingeſchränkt ſeyn. Denn wenn man dieſe Bedingung des Gebrauches der Kategorien wegnimmt, ſo fällt auch alle Bedeutung derſelben, d. i. alle Beziehung der,

Sechster Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Erkenntniß unsers vorstellenden Subjectes.

§. 113.

In der transscendentalen Aesthetik ist behauptet worden, daß die Vorstellung Zeit keine Beschaffenheit der Dinge an sich anzeige, sondern nur zu unserer menschlichen Anschau-

derselben auf Objecte, weg, und man kann alsdann durch kein einziges Beyspiel sich selbst es faßlich machen, was denn eigentlich für ein Ding unter einer Kategorie gemeint sey. So kann man sich den Begriff der Größe nicht anders erklären, als etwa so; daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmahl Eins in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit, und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) denkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist. Der Begriff der Substanz kann nur durch die Beharrlichkeit, welche ein Seyn zu aller Zeit ist, realisirt werden. Eben so läßt sich auch die reale Möglichkeit der Kategorien Ursache, Gemeinschaft, Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit gar nicht darthun, oder von denselben irgend eine Erklärung, die ein Object bestimmte, geben, wenn alle sinnliche Anschauung, deren wir allein fähig sind, weggenommen wird; und wenn wir etwa die Zeit weglassen, in der etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt, so ist es nicht allein unmöglich, Ursache und Wirkung von einander zu unterscheiden, sondern wir haben alsdann auch gar kein Object, worauf die Begriffe der Ursache und Wirkung anwendbar wären. Krit. d. r. Vern. S. 300.

ſchauungsart gehöre, und daß daher auch der innere Sinn unſer vorſtellendes Ich, oder das Subject unſerer Vorſtellungen, nur wie es uns erſcheine, nicht aber wie es an ſich ſelbſt ſey, dem Bewußtſeyn darſtelle und zu erkennen gebe (§. 23 u. 38.). Dieſe Behauptung enthält allerdings etwas Paradoxes und Auffallendes, denn ſie ſetzt voraus, daß wir uns ſelbſt und die Zuſtände unſres Gemüthes nur anſchauen, wie wir innerlich afficirt werden (denn alle menſchliche Anſchauung iſt ſinnlich und ſetzt Affection des Gemüthes voraus) welches aber widerſprechend zu ſeyn ſcheint, indem unſer vorſtellendes Ich ſich gegen ſich ſelbſt als leidend verhalten müßte, daher man auch in den Syſtemen der Pſychologie den innern Sinn mit dem Vermögen des Bewußtſeyns, welche doch gänzlich von einander verſchieden ſind, für einerley auszugeben pflegt. Um ſo mehr verdient alſo dieſe Behauptung, daß wir uns nur erkennen, wie wir uns erſcheinen, verſtändlich gemacht zu werden, und hierzu liefert dasjenige, was wir in der Deduction der Kategorien von dem Verhältniſſe des Verſtandes zur Sinnlichkeit geſagt haben, die nöthigen Data. *)

§. 114.

Dasjenige, was den innern Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand, und deſſen urſprüngliches (von nichts Andern abgeleitetes) Vermögen, das Mannigfaltige der Anſchauung

*) Krit. d. r. Vern. S. 152.

ung zu verbinden, d. i. unter ein Selbſtbewußtſeyn zu bringen (§. 91. ff.). Da nun der Verſtand in uns Menſchen kein Vermögen der Anſchauungen iſt (§. 97.), und da er dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben ſind, doch nicht in ſich ſelbſt aufnehmen und ſie zu ſeinem Eigenthume machen kann, um ſie gleichſam als wenn ſie ein Mannigfaltiges ſeiner eigenen Anſchauung wären, zu verbinden; ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein, und ohne das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, ſo er verbindet, betrachtet wird, nichts Anders, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmen vermögend iſt. Er alſo übt, unter der Benennung einer tranſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft (§. 108.) diejenige Handlung auf das paſſive Subject, deſſen Vermögen er iſt, aus, wovon wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. *)

§. 115.

Das Bewußtſeyn und deſſen ſynthetiſche Einheit iſt demnach mit dem innern Sinne ganz und gar nicht einerley. Jene ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns geht nähmlich als die Quelle aller Verbindung auf das Mannigfal-

tige

*) Krit. d. r. Vern. S. 153.

tige der Anschauungen **überhaupt** unter dem Nahmen der Kategorien, und bezieht sich daher vor aller sinnlichen Anschauung auf **Objecte überhaupt**. Dagegen enthält der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine **bestimmte** Anschauung. Diese bestimmte Anschauung ist vielmehr nur erst durch das Bewußtseyn der Bestimmung des innern Sinnes durch den synthetischen Einfluß des Verstandes auf den innern Sinn, oder durch die **figürliche Synthesis** (§. 108.) möglich. *)

§. 116.

Daß alle Bestimmung der Anschauungen des innern Sinnes nur durch den Einfluß des Verstandes auf diesen Sinn zu Stande komme, nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drey Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Puncte drey Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht vorstellen, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit seyn soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Die Syn-

*) Krit. d. r. Vern. S. 154.

Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, oder die Beschreibung irgend eines Raumes, wenn wir dabey vom Raume abstrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, durch welche wir den innern Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession erst hervor, und ist ein Actus der productiven Einbildungskraft (§. 108.). Der Verstand findet also im innern Sinne nicht etwa schon eine Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt diese allererst hervor, indem er den innern Sinn afficirt. Daß aber der Verstand den innern Sinn afficire, hat gar keine Schwierigkeit, und jeder Actus der Aufmerksamkeit kann ein Beyspiel davon geben, denn in demselben bestimmt der Verstand den innern Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur innern Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt; und hierdurch wird das Gemüth gemeiniglich sehr stark afficirt. *)

§. 117.

Wie aber das Ich, das in mir denkt, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden, und doch mit diesem letztern als dasselbe Subject einerley sey; und wie ich also sagen könne: Mein Ich, als denkend Subject und Intelligenz, erkennt sich selbst als gedachtes Object, so fern ich nicht bloß denkend, sondern mir auch noch in der An-

schau-

*) Krit. d. r. Vern. S. 154.

ſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr, und auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object, und zwar der Anſchauung und innern Wahrnehmung ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, erhellet daraus, daß die Zeit, worin ich die Zuſtände meines Ich anſchaue, nicht ein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloße Vorſtellung iſt, und kann auch, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, ingleichen dadurch, daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Sinne Veränderliches darſtellen; folglich müſſen wir die Beſtimmungen des innern Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen, wie wir die Erſcheinungen der äußern Sinne im Raume ordnen. Erkennen wir alſo durch die äußern Sinne Objecte nur in ſo fern, als wir äußerlich afficirt werden, nicht wie ſie an ſich ſelbſt ſind; ſo müſſen wir auch von dem innern Sinne einräumen, daß wir durch denſelben uns nur ſo anſchauen,

wie

wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, d. i. unser eigenes Subject nur als Erscheinung (oder als etwas, so außer unserer Vorstellungskraft in der Zeit gar nicht existirt), nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen. *)

§. 118.

Obgleich aber die innere sinnliche Anschauung unsers Gemüthes (als Gegenstandes des Bewußtseyns), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subject unserer Vorstellungen, sondern nur eine Erscheinung ausmacht, die außer dem Gemüthe gar nicht existiren kann, und lediglich eine Vorstellung ist, die der Sinnlichkeit des transscendentalen, uns aber unbekannten Subjectes unserer Vorstellungen, der Anschauung Zeit gemäß, gegeben worden ist: So ist doch unser eigenes Daseyn keine Erscheinung, vielweniger ein bloßer Schein. In der Vorstellung **Ich denke**, oder in der ursprünglichen und synthetischen Einheit des Bewußtseyns bin ich mir nähmlich meiner selbst bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, **daß ich bin**. In der synthetischen Einheit des Bewußtseyns, oder in dem: **Ich denke**, stelle ich mir nur die Spontaneität meines Denkens, oder meines Verbindens des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung vor. Ich denke mich darin

*) Krit. d. r. Vern. S. 155.

ein nur wie jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire. Zur Erkenntniß unsers Ich, als eines von der Vorstellung desselben verschiedenen Objectes (§. 99.) ist aber außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit des Bewußtseyns bringt, und die in der Kategorie gedacht wird, noch eine bestimmte Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich. Die Anschauung unserer Selbst und unserer inneren Zustände ist aber wie alle uns Menschen mögliche Anschauung sinnlich, und hat als innere Anschauung eine a priori gegebene Form, nähmlich die Zeit zum Grunde liegen, die selbst nur bloße Vorstellung ist. Wenn ich also mein Ich, und dessen Existenz, der innern Anschauung gemäß bestimme, so erkenne ich es nicht, wie es nach seiner von unserer Anschauungsart abgesonderten Existenz beschaffen ist, sondern nur wie es mir erscheint. Inzwischen macht das Bewußtseyn der Spontaneität meines Denkens, welches Bewußtseyn von der Sinnlichkeit nicht abhängig ist, daß ich mich Intelligenz nenne. *)

Sie

*) Krit. d. r. Vern. S. 157. und 428. — Die Vorstellung: Ich denke, druckt den Actus aus, der erforderlich ist, um mein Daseyn zu bestimmen. Das Daseyn meiner selbst ist also in dieser Vorstellung schon gegeben; aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige zu demselben gehörige in mir setzen soll, ist dadurch noch nicht gegeben. Hierzu gehört Anschauung unserer Selbst und der Zustände unsers Ich. Diese aber ist bey uns Menschen nicht intellectuel (§. 103.) son-

Siebenter Abſchnitt.

Schematismus der Kategorien.

§. 119.

In der Deduction der Kategorien iſt erwieſen worden, daß dieſe nur allein in der Anwendung auf unſere empiriſche Anſchauungen Erkenntniſſe von Objecten liefern, außer dieſer Anwendung aber leere Gedankenformen ſind, durch die gar nichts erkannt wird. Mithin können die Kategorien nur vermittelſt ihrer möglichen Anwendung auf empiriſche Anſchauungen Erkenntniſſe von Dingen uns verſchaffen. Wie ſie nun aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung ſie in ihrer Anwendung auf die Erſcheinungen der Sinne an die Hand geben, verdient noch genauer unterſucht und beſtimmt zu werden. Die erſtere Unterſuchung ſoll das Object dieſes, die zweyte das Object des folgenden Abſchnittes ausmachen.

§. 120.

Wenn die Kategorien auf ſinnliche Anſchauungen ſollen angewendet werden, ſo müſſen dieſe unter jene ſubſumirt werden. In Anſehung der Möglichkeit dieſer Subſumtion der ſinnlichen Anſchauungen unter die Kategorien findet aber eine erhebliche Schwierigkeit Statt, die durch

das-

ſondern ſinnlich. Mithin iſt das Daſeyn unſers Ich nur als das Daſeyn einer Erſcheinung beſtimmbar.

dasjenige, was wir bereits im 108 §. über die Zusammenstimmung der Wirkungen des Verstandes mit den Wirkungen der Sinnlichkeit gesagt haben, noch nicht gänzlich gehoben worden ist, und daher noch einer vollständigern Erörterung und Auflösung bedarf.

§. 121.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des erstern mit dem letztern gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: Ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erstern gedacht wird, sich im letztern anschauen läßt.*)

§. 122.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig, und können niemahls in irgend einer Anschauung angetroffen, oder durch die Sinne angeschauet werden, und es wird gewiß niemand sagen, daß z. B. der Begriff der Causalität durch die Sinne angeschauet werden, oder in einer sinnlichen Erscheinung enthalten seyn könne. **)

§. 123.

*) Krit. d. r. Vern. S. 176.

**) Krit. d. r. Vern. S. 176.

§. 123.

Sollen demnach die Kategorien auf ſinnliche Anſchauungen angewendet werden können; ſo muß es ein Drittes geben, das einerſeits mit den Kategorien, andererſeits aber mit den Erſcheinungen in Gleichartigkeit ſteht, und die Anwendung jener auf dieſe vermittelt, oder möglich macht. Dieſe dritte, die Anwendung der Katagorien auf Erſcheinungen vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche), und doch einerſeits intellectuel (bloß aus dem Verſtande abſtammend), andererſeits aber ſinnlich ſeyn. Eine ſolche iſt das transſcendentale Schema. *)

§. 124.

Die Kategorie enthält eine reine ſynthetiſche Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt, oder iſt ein Begriff von der nothwendigen Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des innern Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der Kategorie (die die Einheit dieſer Zeitbeſtimmung ausmacht) in ſo fern gleichartig, als ſie allgemein iſt, und auf einer Regel a priori beruht. Sie iſt aber auch andererſeits mit der Erſcheinung in ſo fern gleich-

*) Krit. d. r. Vern. S. 177.

gleichartig, als die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erſcheinungen vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung möglich ſeyn. Dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt ein **Schema** der Verſtandesbegriffe, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen kann man den **Schematismus** des reinen Verſtandes nennen. *)

§. 125.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft (§. 108.), in welchem aber die Syntheſis der Einbildungskraft nicht die Hervorbringung einer einzeln Anſchauung, ſondern allein nur die Hervorbringung der Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit zur Abſicht hat. Eben daher muß auch das Schema vom Bilde unterſchieden werden. Wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ſo iſt dieß ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt denke, die nun fünf oder hundert ſeyn kann, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge Einheiten (z. B. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im letztern Falle auch

*) Krit. d. r. Vern. S. 177. — Erſcheinungen können niemahls ſchlechthin unter die Kategorien, ſondern nur unter die Schemate derſelben ſubſumirt werden. Krit. d. r. Vern. S. 223. Prolegomena S. 107.

auch schwerlich würde übersehen, und mit dem Begriffe vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, heißt das Schema zu diesem Begriffe. *)

§. 126.

Eigentlich liegen allen unsern reinen sinnlichen Begriffen (in der Mathematik) nicht Bilder der Gegenstände, sondern nur Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt kann gar kein Bild desselben jemahls adäquat seyn, denn es würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, welche macht, daß dieser Begriff für alle Triangel, sie mögen nun recht- oder schiefwinklige seyn, gilt. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung, oder ein Bild desselben, jemahls den empirischen Begriff; sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als auf eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, einem gewissen allgemeinen Begriffe gemäß. Der empirische Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbiethet, oder auch auf ein jedes mögliche Bild, das ich in concreto darstellen kann, einge-

 schränkt

*) Krit. d. r. Vern. S. 179.

ſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematismus unſers Verſtandes in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloßen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich abrathen werden. Nur ſo viel können wir ſagen, daß das Bild jederzeit ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft iſt; das Schema ſinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) aber ein Product und gleichſam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori ausmacht, wodurch und wonach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffes etwas, das in gar kein Bild gebracht werden kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, welche Regel die Kategorie ausdruckt, und macht ein transſcendentales Product der Einbildungskraft aus, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt, nach den Bedingungen ſeiner Form (der Zeit), in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, in ſo fern dieſe der Einheit des Bewußtſeyns gemäß a priori in einem Begriffe zuſammenhängen ſollen. Die Sinne ſtellen alſo niemahls die reinen Verſtandesbegriffe in concreto dar, ſondern geben nur das Schema zum Gebrauche derſelben an die Hand.*)

§. 127.

*) Krit. d. r. Vern. S. 180.

§. 127.

Die Darstellung der Schemate der reinen Verstandesbegriffe ist der Ordnung der Kategorien gemäß folgende.

Das reine **Schema der Größe** (quantitatis), als eines Begriffes des Verstandes, ist die **Zahl**, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts Anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, und kommt dadurch zu Stande, daß ich die Zeit selbst in der successiven Apprehension der Anschauung (§. 110.) erzeuge.

Das Schema der Qualität ist die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit. **Realität** ist nähmlich im reinen Verstandesbegriffe dasjenige, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, also dasjenige, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. **Negation** aber ist, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beyder geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da nun die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist; so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad, oder eine Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn

in

in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in Nichts aufhört. Demnach iſt ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſofern es die Zeit erfüllet, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Realität in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derſelben allmählich aufſteigt.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratums der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſeyn des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden.)

Das Schema der Urſache und der Cauſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt iſt, jederzeit etwas Anderes folgt. Dieſes Schema beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen, mit denen der Andern, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedner Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander da seyn kann), also die Bestimmung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit endlich ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit. *)

§. 128.

Man sieht aus dieser Darstellung der Schemate, daß sie nichts Anders sind, als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und daß der Schematismus des reinen Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts Anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, vermittelst dieser aber auf die Einheit des Bewußtseyns (als Spontaneität), welche dem innern Sinne (einer Receptivität) correspondirt, hin-

*) Krit. d. r. Vern. S. 182.

hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, dieſen Begriffen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verſchaffen, und die Kategorien können daher auch von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche ſeyn, indem ſie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtſeyns in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und dieſe Erſcheinungen dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchicklich zu machen. Obgleich aber die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererſt realiſiren, ſo ſchränken ſie doch auch den Gebrauch derſelben ein, und beſtimmen ihn bloß für Gegenſtände der Erfahrung oder für Erſcheinungen. *)

Achter Abſchnitt.

Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

§. 129.

Wir haben im vorigen Abſchnitte die allgemeinen Bedingungen erwogen, unter welchen ſich die Kategorien auf Objecte beziehen, und Bedeutung erhalten. In dem gegenwärtigen Abſchnitte aber ſollen die Urtheile, welche der Verſtand durch die Kategorien den allgemeinen Bedingungen

*) Krit. d. r. Vern. S. 184.

gen ihrer Anwendung gemäß (oder im Verhältniß auf den innern Sinn) a priori zu Stande bringt, und die lediglich die höchsten Regeln des objectiven Gebrauches der Kategorien (ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung) ausmachen, in systematischer Vollständigkeit, wozu die Tafel der Kategorien sichere Anleitung giebt, dargestellt werden.

§. 130.

Urtheile, so fern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so fern sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln a priori, und so fern sie nicht in höhern und allgemeinern Urtheilen gegründet und daraus abgeleitet sind, heißen dieselben Grundsätzen. Die Grundsätze des reinen Verstandes können also als Grundsätze nicht aus andern höhern Erkenntnissen bewiesen werden. Diese Eigenschaft derselben überhebt sie doch nicht eines Beweises ihrer Gültigkeit aus den subjectiven, im menschlichen Gemüthe enthaltenen Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände überhaupt, weil sie sonst vielleicht den Verdacht von bloß erschlichenen Behauptungen auf sich haben würden. *)

§. 131.

Es sind aber die Grundsätze des reinen Verstandes, wenn sie der Tafel der Kategorien gemäß angegeben werden,

I.

*) Krit. d. r. Vern. S. 188. Prolegomena S. 89.

1.

Axiomen der Anschauung.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

3.

Analogien der Erfahrung.

4.

Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Diese Benennungen der Grundsätze des reinen Verstandes sind mit Vorsicht gewählt, und sollen dazu dienen, um die Unterschiede, die in Ansehung ihrer Evidenz, und in Ansehung der Bestimmung der Erscheinungen durch dieselben Statt finden, bemerklich zu machen. Es wird sich nähmlich in der Erörterung und dem Beweise dieser Grundsätze zeigen, daß die Axiomen der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung einer **intuitiven**, die Analogien der Erfahrnng und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt aber nur einer **discursiven** Gewißheit (nach bloßen Begriffen oder allgemeinen Vorstellungen) fähig sind. Man kann daher die beyden erstern Grundsätze **mathematische**, die beyden letztern aber **dynamische** Grundsätze nennen. *)

§. 132.

*) Krit. d. r. Vern. S. 200. — Alle Verbindung (synthesis) ist entweder Zusammensetzung oder Ver-

§. 132.

Das Princip der Axiomen der Anschauungen ist:

Alle Anschauungen sind extensive Größen, d. h. solche, in welchen die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, und also nothwendig vor dieser vorhergeht.

Der Beweis dieses Grundsatzes ist folgender. — Alle empirische Anschauungen oder Erscheinungen sind nur durch die reine Anschauung des Raumes und der Zeit möglich, und diese enthält die Form von jenen. (S. transscendentale Aesthetik.) Mithin können die Erscheinungen nicht anders ins empirische Bewußtseyn aufgenommen werden, als durch die Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder ei-

Verknüpfung. Jene ist die Synthesis des Mannigfaltigen, das nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, und die für sich nicht nothwendig zu einander gehören, so daß einer ohne den andern gedacht werden kann. Dergleichen Zusammensetzung ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen wird. Die Verknüpfung aber ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nothwendig zu einander gehört, und das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden kann, wie z. B. die Verbindung des Accidenz mit der Substanz, der Wirkung mit der Ursache. In dieser Synthesis wird auch das Ungleichartige als a priori verbunden vorgestellt, und sie kann deßhalb dynamisch genannt werden, weil sie die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen betrifft.

ner bestimmten Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen, und durch das Bewußtseyn der synthetischen Einheit dieses mannigfaltigen Gleichartigen. (S. §. 111.) Nun ist das Bewußtseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objectes zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objectes, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. h. die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder in der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. Denn da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum', oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung, als Anschauung, eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher gegebener Theile) angeschauet, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, sondern nur bey denen ist, die von uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

Übrigens macht dieser Grundsatz die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar; und alle Einwürfe gegen diese Anwendbarkeit sind nur Chicanen einer seichten Metaphysik, welche die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit losmachen will, und solche als Dinge an sich (nicht als Erscheinungen) vorstellt. *)

§. 133.

Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist:

In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe (Grad), d. i. eine solche, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit bloß durch Annäherung zur Negation vorgestellt werden kann.

Der Beweis dieses Grundsatzes ist folgender. — Wahrnehmung ist das empirische Bewußtseyn, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit; denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden. Sie ent-

*) Krit. d. r. Vern. S. 202. und 154. Prolegomena S. 61. — Dieser Grundsatz ist zwar nicht selbst ein Axiom, d. i. ein synthetischer Grundsatz a priori, der unmittelbar gewiß wäre, sondern ein Grundsatz aus Begriffen; aber er dient doch dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben. Krit. d. r. Vern. S. 761.

enthalten also außer der Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder in der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtseyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raume und in der Zeit übrig bleibt; also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raume noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtseyn in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beygelegt werden muß. Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick; wenn ich nähmlich nicht die Succession vieler Empfindungen

gen

gen in Betracht ziehe. Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = o. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = o. Nun iſt aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen und ſo allmählich verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: Das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht: es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive. Nun heißt diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = o vorgeſtellt werden kann, die intenſive Größe. Alſo hat jede Realität in der Erſcheinung intenſive Größe, d. i. einen Grad.

So

So kann z. B. zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und Finſterniß, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte immer noch ein kleinerer Grad gedacht werden, und ſelbſt zwiſchen dem Bewußtſeyn und dem völligen Unbewußtſeyn (pſychologiſcher Dunkelheit) finden immer noch kleinere Grade des Bewußtſeyns Statt; daher auch keine Wahrnehmung möglich iſt, welche einen abſoluten Mangel bewieſe.

Dieſer Grundſatz macht übrigens die matheſis intenſorum auf alle Gegenſtände der Erfahrung anwendbar. Allerdings hat aber der Grundſatz der Anticipationen der Wahrnehmungen etwas Auffallendes an ſich. Denn die Qualität der Empfindungen iſt jederzeit bloß empiriſch, und kann a priori gar nicht vorgeſtellt werden. Es fragt ſich alſo: Wie es gleichwohl möglich ſey, daß der Verſtand in Anſehung der Empfindungen etwas a priori einſehen könne? Die Beantwortung dieſer Frage iſt folgende. Das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = o, ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts, als die Syntheſis in einem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt. In dem innern Sinne nähmlich kann das empiriſche Bewußtſeyn von o bis zu jedem größern Grade erhöhet werden. Man kann alſo von der extenſiven Größe der Erſcheinungen gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloßen Empfindung in einem Momente eine Syntheſis der gleich-

förmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur a posteriori gegeben: Aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden *)

§. 134.

Das Princip der Analogien der Erfahrung ist:

Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Der Beweis dieses Grundsatzes ist folgender. — Erfahrung ist eine empirische Erkenntniß, d. i. eine Erkenntniß,

*) Krit. d. r. Vern. S. 207. Prolegomena S. 91. und 95. — Man kann alle Erkenntniß, wodurch sich dasjenige, was zur Erfahrung gehört, a priori erkennen und bestimmen läßt, eine Anticipation nennen. Da nun aber von den Empfindungen, welche als solche und ihrer Qualität nach (d. h. in Ansehung dessen, wodurch sie von einander specifisch unterschieden sind) sich eigentlich niemahls a priori erkennen lassen, doch etwas, nähmlich ihre intensive Größe a priori erkannt werden kann; so verdient dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu werden. — Diejenige Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche oder einfach ist, heißt die Continuität derselben. Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach auch theils ihrer Anschauung nach, als extensive Größen, (denn jeder Theil des Raumes und der Zeit ist wieder ein Raum und eine Zeit) theils der Empfindung und Realität nach, continuirliche Größen.

niß, die durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung ist, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raume und in der Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung eine Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann; so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Die

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller drey Analogien (daß Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich sey) beruhet auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseyns oder der Wahrnehmung zu jeder Zeit (S. die Deduction der Kategorien), folglich da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empirischen Bewußtseyns in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alles dieses Mannigfaltige, seinen Verhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses fügt die transscendentale Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meiner (d. i. meiner eigenen) Erkenntniß gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: Daß

alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung müssen dergleichen Regeln seyn.

Diese Analogien haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, wie die Axiomen der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung, sondern bloß das Daseyn, und ihr Verhältniß unter einander in Ansehung dieses ihres Daseyns betreffen. Mit Recht kann man daher auch die Analogien der Erfahrung bloß regulative Principien nennen (denn sie gehen nur auf das Verhältniß des Daseyns der Erscheinungen zu einander), da hingegen die Axiomen der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung constitutive Principien der Erfahrung (welche lehren, wie Erscheinungen so wohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden können) ausmachen. Weil nun in jenen Principien die Zusammensetzung der Erscheinungen nur nach einer Analogie (qualitativen Gleichheit) mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe bestimmt wird; so sind sie Analogien der Erfahrung genannt worden *).

§. 135.

Die erste Analogie ist der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, nach welchem bey allem Wechsel

*) Krit. d. r. Vern. S. 218. Prolegomena S. 92. u. 96.

ſel der Erſcheinungen die Subſtanz beharret, und das Quantum derſelben in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird.

Der Beweis dieſes Grundſatzes iſt folgender. — Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, in welcher, als Subſtrat (als beharrlicher Form der innern Anſchauung), das Zugleichſeyn ſowohl, als die Folge allein vorgeſtellt werden kann. Die Zeit alſo, in der aller Wechſel der Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und wechſelt nicht; weil ſie dasjenige iſt, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichſeyn nur als Beſtimmung derſelben vorgeſtellt werden können. Nun kann die Zeit für ſich nicht wahrgenommen werden, oder die abſolute (von allem, was ſie erfüllte, entblößte) Zeit iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung. Daher iſt ſie auch nicht als dasjenige anzuſehen, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden, um denſelben ihr Daſeyn zu beſtimmen. Folglich muß in den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. den Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſeyn durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen die Subſtanz, an welcher alles, was zum Daſeyn gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle

Zeit-

Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv, und also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemahls bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, das jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichseyn nichts als so viele Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich, d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit druckt überhanpt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseyns der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, und wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beylegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre.

Dieser Beweis thut dar, daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchem das Wandelbare nichts

als Bestimmung seines Daseyns ist, weil ohne dieses Beharrliche keine synthetische Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung möglich seyn würde. Denn das Beharrliche macht allererst die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustande in den andern, und vom Nichtseyn zum Seyn möglich; sie kann also nur als wechselnde Bestimmung dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts Anders sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heißen Accidenzen; und diese Accidenzen sind jederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen; Negationen aber drucken nur das Nichtseyn von etwas an der Substanz aus. Legt man dem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn bey, so nennt man dieses Daseyn die Inhärenz, das Daseyn der Substanz hingegen Subsistenz. Eigentlich genommen sind aber alle Accidenzen nur Arten, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist.

Was übrigens das empirische Kriterium der zur Erfahrung nothwendigen Beharrlichkeit, und mit ihr der Substanzialität der Erscheinungen sey, davon wird bey der folgenden Analogie das Nöthige bemerkt werden. *)

§. 136.

Die zweyte Analogie ist der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität, und nach diesem Grund-

*) Kritik d. r. Vern. S. 224.

Grundsatze geschehen alle Veränderungen dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung gemäß.

Der Beweis dieses Grundsatzes ist folgender. — Wir nehmen wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Wir verknüpfen also eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den innern Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwey Zustände auf zweyerley Art verbinden, nähmlich so, daß der eine, oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination Eines vorher, das Andere nachher setze, nicht daß im Objecte der eine Zustand vor dem andern vorhergehe. Mit andern Worten; durch die bloße Wahrnehmung bleibt das objective Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muß das Verhältniß zwischen den beyden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt, müsse

geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bey ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſeyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, wovon der erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, das bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſeyn) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung, d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind die Erſcheinungen ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich.

Dieſer eben bewieſene Grundſatz iſt der berühmte Satz der Cauſalität, oder der Satz vom zureichenden Grunde, welcher als ein materiales Princip der menſchlichen Erkenntniß, das die Objecte dieſer Erkenntniß betrifft, von dem bloß logiſchen oder formalen Princip des Grundes, nach welchem jeder Satz, er ſey bejahend oder verneinend, einen Grund haben muß, und der ein dem Satze des Widerſpruchs untergeordneter Satz iſt, wohl unterſchieden werden muß. Es wird alſo nöthig ſeyn, daß wir uns aufs deutlichſte und ausführlichſte über jenen Grundſatz und deſſen Beweis erklären, zu welchem Behufe wir noch folgende Bemerkungen beyfügen.

a) Wenn

a) Wenn wir wahrnehmen, daß etwas geſchehe, d. i. etwas oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, ſo iſt dieß keine beliebige oder willkührliche Verbindung der Erſcheinungen, ſondern eine ſolche, welche Nothwendigkeit enthält, und in der die Wahrnehmung einer Erſcheinung nach der andern folgen muß, dieſe aber nicht auch umgekehrt nach jener folgen kann. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes ganz beliebig, und ich kann meine Wahrnehmungen von der Spitze deſſelben anfangen und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung des Hauſes apprehendiren, und hierdurch iſt gar keine Begebenheit, oder keine einem Objecte zukommende Folge ſeiner Beſtimmungen erkannt worden. Wenn ich dagegen ein Schiff den Strohm hinabtreiben ſehe, ſo iſt dieß die Wahrnehmung eines Geſchehens oder einer Begebenheit. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb des Laufes des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Strohmes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen iſt hier beſtimmt, und an dieſe Ordnung iſt die Folge meiner Wahrnehmungen gebunden. Wenn wir alſo wahrnehmen, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtens enthalten,

daß

daß einer Erscheinung etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses Etwas die Erscheinung ihre bestimmte Zeitstelle erhält. Aber diese bestimmte Zeitstelle kann sie zweytens nur dadurch erhalten, daß in dem, was ihr vorausgeht, etwas gesetzt wird, worauf die Erscheinung jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt, denn nur allein dieserwegen kann ich die Ordnung der Wahrnehmungen in einer Begebenheit nicht umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen, worauf es folgt.

b) Wenn wir erfahren, daß etwas geschieht, so ist die Ordnung und Folge unserer Wahrnehmungen der Zustände eines Dinges nicht bloß nothwendig und unveränderlich bestimmt, sondern die Folge der Zustände wird auch dem Dinge selbst beygelegt; und wir sagen alsdann, daß nicht bloß unsere Wahrnehmungen, als Bestimmungen des Gemüthes, auf einander gefolgt seyen, sondern auch, daß die wahrgenommenen Zustände eines Objectes selbst nacheinander da seyen. Wie kommen wir nun dazu, dasjenige, was zunächst nur von unsern Vorstellungen, die jederzeit bloß Bestimmungen unsers Gemüthszustandes sind, und von deren Folge gilt, einem von diesen Vorstellungen verschiedenen Objecte beyzulegen, und überall Objecte anzunehmen, die unsern Vorstellungen entsprechen, da doch diese Vorstellungen niemahls aus uns selbst herausgehen, und dadurch außer ihrer subjectiven Bedeutung noch irgend eine objective erhalten können? — Nun ist schon in dem

Obi-

Obigen (§. 73.) dargethan worden, daß unsere Vorstellungen und Urtheile lediglich dadurch Beziehung auf ein davon verschiedenes Object, so unabhängig von unserm Vorstellen vorhanden seyn soll, erhalten, daß die Verbindung der Vorstellungen and ihre Ordnung in der Zeit Nothwendigkeit enthält, welche Nothwendigkeit davon herrührt, daß die Vorstellungen unter die Kategorien subsumirt werden. Wenn daher Erscheinungen, die niemahls Dinge an sich, sondern lediglich Vorstellungen in uns sind, von der subjectiven Folge unserer Gemüthszustände und Vorstellungen unterschieden, und als ein von diesen Vorstellungen verschiedener Gegenstand derselben betrachtet werden; so geschieht dieß lediglich dadurch, daß unsere Vorstellungen und deren Verbindung unter eine Regel gebracht worden ist, wodurch diese Verbindung nothwendig und für alle Zeiten gültig gemacht wird. Dasjenige also an der Erscheinung (die an sich nur einen Inbegriff von Vorstellungen ausmacht), was die Verbindung der Vorstellungen in der Erscheinung nothwendig macht, ist das Object, oder erzeugt aus unsern Vorstellungen Objecte, die von den Vorstellungen, woraus sie doch bestehen, unterschieden werden.

c) Nach diesen Vorerinnerungen wird sich nun leicht darthun lassen, daß zum Wahrnehmen der Begebenheiten in der Erfahrung das Princip der Causalität nothwendig gehöre, und daß jenes Wahrnehmen nur erst durch dieses Princip möglich sey. Erstens nähmlich kann niemahls em-

pi-

pirisch wahrgenommen werden, daß etwas geschehe, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, wenn nicht eine Erscheinung, welche diesen Zustand nicht in sich enthält, vorhergegangen ist; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere (unerfüllte) Zeit folgt, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Allein bey dem Geschehen von etwas muß zweytens eine Wahrnehmung auf die andere in einer bestimmten Ordnung folgen, die sich nicht umkehren läßt, oder diese Ordnung muß Nothwendigkeit enthalten. Denn die bloße Folge der Vorstellungen (das Nacheinanderseyn derselben überhaupt) ist allen Apprehensionen gemein, und eben daher wird dadurch nichts vom Andern unterschieden. Eine solche Nothwendigkeit aber setzt eine Regel voraus, nach welcher die Folge der Wahrnehmungen bestimmt wird, und diese Regel ertheilt mithin der ursprünglich bloß subjectiven Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn allererst objective Gültigkeit, nach welcher diese Vereinigung den Erscheinungen selbst als Objecten beygelegt wird. Nach einer solchen Regel muß drittens in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung liegen, vermöge welcher diese Begebenheit jederzeit und nothwendiger Weise folgt. Umgekehrt kann man aber nicht von der Begebenheit zurückgehen,

hen, und aus derſelben dasjenige beſtimmen, was ihr vorhergeht: Denn von dem folgenden Zeitpuncte geht keine Erſcheinung auf den vorigen zurück, ſondern bezieht ſich nur auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Jede Begebenheit, als das Bedingte, giebt alſo auf das Daſeyn einer Bedingung ſichere Anweiſung, die Bedingung aber beſtimmt allererſt die Begebenheit. Mithin wird viertens die Folge unſerer Wahrnehmungen nur erſt nach einer ſolchen Regel, welcher gemäß alles, was geſchieht, etwas vorausſetzt, worauf es nothwendig und jederzeit folgt, objectiv gültig, oder die Regel macht, daß jene Folge aufhört ein bloßes beliebiges Spiel unſerer Vorſtellungen zu ſeyn, das ſich auf gar kein Object bezieht. Erfahrung, als eine Erkenntniß von Objecten und der Folge ihrer Zuſtände, iſt alſo nur durch die Subſumtion der Ordnung der Wahrnehmungen unter eine ſolche Regel möglich. Wenn es nun fünftens ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt, daß die vorige Zeit nothwendig die folgende beſtimmt (denn zur folgenden Zeit kann man nicht anders gelangen, als durch die vorhergehende); ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe als Begebenheiten nicht Statt finden, als ſo fern jene ihnen ihr Daſeyn

in

in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen. Sechstens. Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu thut, ist nicht, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern besteht darin, daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Daseyn überträgt, indem er jeder derselben, als Folge, eine in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle der Erscheinungen in der Zeit kann nun nicht von dem Verhältnisse der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn diese ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, S. den Beweis der ersten Analogie der Erfahrung), sondern umgekehrt müssen die Erscheinungen einander selbst ihre Stellen in der Zeit bestimmen, und dieselben in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbe Ordnung und den stätigen Zusammenhang in der Reihe möglicher

ber Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, a priori angetroffen wird. Daß also siebentens etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, und die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: Daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nähmlich der Erkenntniß von Objecten, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit.

d) Daß die Erfahrung allererst unter der Voraussetzung des Princips der Causalität möglich werde, und daß der Begriff Ursache vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehe, wie das bisher Gesagte lehrt, scheint allen Bemerkungen zu widersprechen, welche man zu allen Zeiten über den Gang unsers Verstandesgebrauches gemacht hat; denn nach diesen Bemerkungen werden wir nur erst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen geleitet, eine Regel zu entdecken, der gemäß gewisse Begeben-

heit

heiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen; hierdurch sollen wir aber zuerst veranlaßt worden seyn, uns den Begriff von einer Ursache zu machen. Wäre dieß nun richtig, so wäre der Begriff der Ursache nur empirisch, und die Regel, die er verschaffte, daß nähmlich alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst; seine Nothwendigkeit, und allgemeine Gültigkeit wäre ihm nur angedichtet. Allein es geht mit dem Begriffe Ursache, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum als klare Begriffe aus der Erfahrung herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese durch jene Begriffe allererst zu Stande brachten.

c) Nach der obigen Erklärung des Princips der Causalität ist dasselbe auf die Reihenfolge der Erscheinungen eingeschränkt; in dem wirklichen Gebrauche desselben geht es aber auch auf das Zugleichseyn derselben: Denn Ursache und Wirkung können auch zugleich vorhanden seyn, und das ist sogar bey dem größten Theile der wirkenden Ursachen in der Natur der Fall, und muß sogar der Fall seyn, weil wenn die Ursache einen Augenblick vor der Entstehung der Wirkung zu seyn aufgehört hätte, diese gar nicht entstanden wäre. Allein diese Bedenklichkeit gegen unsere Erklärung des Princips der Causal-Verbindung läßt sich leicht heben. Es kommt nähmlich bey dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung nur auf die Ordnung der Zeit,

nicht auf den Ablauf derſelben an, und dieſes Verhältniß bleibt der Zeit nach beſtimmbar, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Wenn ich z. B. eine Kugel auf ein ausgeſtopftes Küſſen lege, ſo iſt das Grübchen, das ſie darein drückt, mit der Urſache zugleich da. Allein ich unterſcheide doch hierbey die Urſache und die Wirkung durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beyder. Denn wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt das Grübchen. Erhält aber das Küſſen irgend wodurch anders ein Grübchen; ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel. Mithin iſt alſo die Zeitfolge das einzige empiriſche Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache.

f) Der Begriff der Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung; dieſer auf den Begriff der Kraft, und dadurch auch auf den Begriff der Subſtanz. In einer Kritik der reinen Vernunft, welche lediglich die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori anzugeben hat, kann die Zergliederung und Erörterung dieſer vom Begriffe der Cauſalität abhängigen Begriffe füglich übergangen werden; aber folgendes verdient allerdings hierbey noch angeführt zu werden. Erſtens: Handlung iſt ein weit beſſeres und leichteres empiriſches Kriterium einer Subſtanz, als die Beharrlichkeit der Erſcheinung, die erſt aus der Vergleichung der Wahrnehmungen erkannt wird, und man kann ſogleich

aus

aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden mit Sicherheit schließen. Handlung bedeutet nähmlich schon das Verhältniß des Subjectes der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjecte liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Zweytens: Alles Geschehen ist ein Entstehen dessen, was vorher nicht da war. Dieses Entstehen kann nun nicht die Substanz treffen, wie in der ersten Analogie der Erfahrung gezeigt worden ist, sondern nur ihren Zustand. Das Entstehen ist also allezeit nur bloß Veränderung, und keinesweges Ursprung aus Nichts. Wie nun überhaupt etwas verändert werden, und auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter folgen könne; davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte. Aber die Bedingung, unter der jede Veränderung (das Entstehen eines Zustandes, der vorher nicht da war) allein vorgehen kann, mithin die Succession der

Zustände selbst an einem Dinge, können wir allerdings aus dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori einsehen: Jene Bedingung ist aber diese, daß **alle Veränderung nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich ist.** Denn weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit besteht aus Theilen, die die kleinsten sind; nun muß aber doch der Zustand eines Dinges, wenn er sich verändert, durch alle diese Theile als Elemente, zu seinem zweyten Zustande übergehen. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten der kleinste; mithin erwächst bey einer Veränderung der neue Zustand der Realität von dem vorhergehenden an, darin diese Realität nicht war, durch unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen o und a. Es ist freylich befremdend, wie eine solche Kenntniß der Handlung der Causalität a priori möglich sey. Allein wenn man erwägt, daß jede Veränderung, die wir wahrnehmen, nur eine Erweiterung des innern Sinnes oder einen Fortgang in der Zeit ausmacht; das Gesetz der Continuität aller Veränderungen aber von den Bedingungen des innern Sinnes und der Apprehension der Wahrnehmungen in demselben abhängig sey: So wird man leicht begreifen, wie eine Erkenntniß dieses Gesetzes a priori möglich sey. Die Bedingungen unserer eigenen Apprehension wohnen uns nähmlich vor aller Erfahrung bey,

und

und müssen daher auch a priori von uns erkannt werden können. *)

§. 137.

Die dritte Analogie ist der Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung; und nach diesem Grundsatze sind alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung.

Der Beweis dieses Grundsatzes ist folgender. — Daß Dinge zugleich oder in einer und derselben Zeit sind, erkennt man daran, daß in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechselseitig folgen kann, welches bey der Zeitfolge der Dinge nach dem Grundsatze der Causalität nicht Statt findet. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjecte da ist, wenn die andere nicht ist und wechselsweise, nicht aber, daß die Objecte selbst zugleich seyen, d. i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sey, und daß dieses nothwendig sey, damit die Wahrnehmungen derselben wechselsei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 232. Ueber eine Entdeckung S. 15.

seitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet sey, und das Zugleichseyn dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniß der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten ist, das Verhältniß des Einflusses oder der Causalität, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in der andern enthält, das Verhältniß der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander: Diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst, als Gegenstände der Erfahrung, in so fern sie als zugleich existirend empirisch vorgestellt werden können.

Wäre in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen jede derselben isolirt, d. i. keine wirkte in die andere; so würde das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmnng seyn, und das Daseyn der einen durch keinen Weg der empirischen Synthesis auf das Daseyn der andern führen können. Denn wären sie etwa durch einen völlig leeren Raum getrennt; so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der

Zeit

Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber man würde nicht unterschieden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey. Es muß also außer dem bloßen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existirend empirisch erkannt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Man erwäge hierbey noch folgendes. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft der Apperception

stehen,

stehen, und in wie fern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, in so fern müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehensionen ist, nicht den Objecten beygelegt werde, sondern diese als zugleich existirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des Zugleichseyns nicht in der Erfahrung Statt finden könnte. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander da sind, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes (compositum reale) aus, und dergleichen Composita werden auf mancherley Art möglich. — Uebrigens gründet sich die Lehre von der Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft seyn sollen, auf den in geheim angenommenen Grundsatz der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind. *)

§. 138.

Die Postulate des empirischen Denkens sind:

1) Was

*) Krit. d. r. Vern. S. 256.

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist **möglich**;

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist **wirklich**;

3) Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt **nothwendig**.

Zur Erläuterung dieser Postulate fügen wir folgendes bey.

a) Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beygefügt werden, als Bestimmung des Objectes nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß des Objectes zum Erkenntnißvermögen ausdrucken. Denn wenn der Begriff eines Gegenstandes schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen: Ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn das letztere der Fall ist, gar nothwendig sey?

b) Um deßwillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiermit zugleich Einschränkungen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne eine Anwendung derselben auf Dinge außer aller Erfahrung zuzulassen. Denn wenn diese Begriffe nicht eine bloß logische

Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytisch ausdrucken, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen; so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden, gehen.

c) Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nähmlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird, oder macht, daß sich unsere Vorstellungen auf Objecte beziehen und Erkenntniße sind. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruhet, und denn ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden ist, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem solchen Begriffe

kein

kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung der Möglichkeit des Begriffes; aber beweißt noch bey weiten nicht die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird.

d) Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewußt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkannt werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn wenn der Begriff auch ganz vollſtändig iſt, ſo hat doch das Daſeyn hiermit nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: Ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey? ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, iſt der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien) zuſammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Daſeyn des

Din-

Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeilichts, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffes uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organe unmöglich iſt.

e) Was das dritte Poſtulat betrifft; ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht auf die bloß formale und logiſche in der Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Dinge völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſeyn, gleichwohl man aber auch alsdann nur auf diejenige Exiſtenz kommen kann, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß; ſo kann die Nothwendigkeit der Exiſtenz niemahls aus Begriffen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkannt werden. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daſeyn der Wirkung aus gegebenen Urſachen

chen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: Daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Aus diesem Gesetze ergeben sich die Grundsätze: Nichts geschieht in der Natur durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus); und: Keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Diese Grundsätze sind aber nichts Anders, als Gesetze der Natur, wodurch die Veränderungen der Dinge in derselben bestimmt sind, und kein regelloses Spiel ausmachen.

f) Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectiv synthetisch, denn die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit vermehren den Begriff des Objectes nicht im mindesten, von dem sie ausgesagt werden (denn obgleich durch die Wirklichkeit eines Dinges mehr gesetzt wird, als durch die bloße Möglichkeit desselben, so betrifft doch dieses Mehrere nicht das Object, dem die Wirklichkeit beygelegt wird, denn das kann in der Wirk-

lich-

lichkeit nicht mehr enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war; ſondern da die Möglichkeit lediglich die Poſition eines Dinges in Beziehung auf den Verſtand und deſſen empiriſchen Gebrauch iſt, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung und ſinnlichen Anſchauung); ſondern ſie ſind nur subjectiv ſynthetiſch, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, von dem ſie ſonſt nichts ausſagen, bloß die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat. Steht nähmlich der Begriff eines Objectes im Verſtande mit der formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, ſo iſt das Object dieſes Begriffes möglich; ſteht er mit Wahrnehmungen und Empfindungen in Verbindung, ſo iſt deſſen Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt er nothwendig. Die Grundſätze der Modalität ſagen alſo von einem Begriffe nichts Anders aus, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der praktiſche Satz, der nichts, als die Syntheſis enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkte auf einer Ebene einen Zirkel zu beſchreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, grade das iſt, wodurch wir den Begriff von

einer

einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. Eben daher kann man auch die Grundſätze der Modalität Poſtulate nennen; denn ſie vermehren nicht den Begriff eines Dinges, ſondern zeigen nur die Art an, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird. *)

§. 139.

Dieß iſt nun das aus der Natur des Verſtandes ſelbſt nach kritiſcher Methode gezogene Syſtem der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze, welche Erfahrungserkenntniß, als Erkenntniß von Objecten, die in einer nothwendigen Verbindung mit einander ſtehen, allererſt möglich machen, und Principien der Syntheſis möglicher empiriſcher Anſchauungen ſind. Es enthält aber dieſes Syſtem eine doppelte Vollkommenheit. Es iſt erſtens vollſtändig, denn

*) Krit. d. r. Vern. S. 265. — Zu den Erfahrungsurtheilen gehört auch noch die Erkenntniß der Uebereinſtimmung und Verknüpfung, nicht ſowohl der Erſcheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniß zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verſtand erkennt, oder Zuſammenhang mit den Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder mit beyden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgeſetzen, welches die phyſiologiſche Methodenlehre (Unterſcheidung der Wahrheit und Hypotheſen, und die Gränzen der Zuverläſſigkeit der letztern) ausmachen würde. Prolegomena S. 93.

denn es ſind in demſelben alle Grundſätze nach einem Prinzip, nähmlich nach dem Vermögen zu urtheilen überhaupt, welches das Weſen aller Erfahrung in Abſicht auf den Verſtand ausmacht, angegeben worden, und man kann daher ganz gewiß ſeyn, daß es nicht mehrere dergleichen Grundſätze, als im Syſteme verzeichnet ſind, gebe, auf welche Vollſtändigkeit in der Erkenntniß der allgemeinen Geſetze der Natur man gar nicht Anſprüche machen kann, wenn dieſelben auf dogmatiſche Art von den Sachen ſelbſt abgeleitet werden. Zweitens geben die Beweiſe dieſer Grundſätze, die die Möglichkeit derſelben a priori darthun, zugleich auch die Bedingung an, auf welche der Gebrauch derſelben jederzeit eingeſchränkt iſt. Die Beweiſe zeigen nähmlich, welches der urſprüngliche Sinn ſey, den der Verſtand in dieſe Grundſätze legt, und daß dieſelben nur auf mögliche Erfahrung überhaupt gehen, ſo fern dieſelbe Geſetzen a priori unterworfen iſt, keinesweges aber auf Dinge an ſich, die außer aller Erfahrung vorhanden ſeyn mögen. Durch dieſes Syſtem der ſynthetiſchen Grundſätze iſt alſo der reine Verſtand völlig ausgemeſſen, und die Gränze des Gebrauches ſeiner Urtheile genau beſtimmt worden. *)

§. 140.

In den ſynthetiſchen Grundſätzen des reinen Verſtandes iſt diejenige Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der Sinn-

*) Prolegomena S. 93.

Sinnlichkeit enthalten, deren wir bereits im Obigen (S. 108.), als zur Möglichkeit der Erfahrungskenntniß erforderlich, Erwähnung gethan haben. Ohne diese Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit würde nähmlich gar keine Erfahrung möglich seyn, denn alle Gegenstände derselben müssen der Anschauung nach, den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, und der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Verbindung des Mannigfaltigen in ein Bewußtseyn (den Kategorien) gemäß seyn, und nur vermittelst dieser Harmonie der Sinnlichkeit und des Verstandes kann von uns etwas in die Einheit des Bewußtseyns aufgenommen, und ein von dem subjectiven Spiele unserer Vorstellungen unterschiedenes Object der Erfahrung werden. Warum wir Menschen aber gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Art des Verstandes haben, durch deren Verbindung und Zusammenstimmung Erfahrung möglich wird, können wir nicht weiter erklären; sondern wir wissen nur so viel, daß in uns eine solche Zusammenstimmung des Verstandes und der Sinnlichkeit Statt finden müsse, weil sonst Erfahrung gar nicht möglich seyn würde. *) So gehört z. B. zur Erfahrung Zusammenhang der Erscheinungen in der Zeit ihrem Daseyn nach, nach allgemeinen Regeln oder Gesetzen. Es muß also gewisse Gesetze, und zwar a priori geben, welche allererst Erfahrung als ein verknüpftes Gan-

*) Ueber eine Entdeckung S. 123.

Ganzes, davon jeder Theil eine beſtimmte Stelle in der Zeit einnimmt, möglich machen. Dieſe Geſetze a priori ſind nun die drey Analogien der Erfahrung, welche nichts Anders ausdrucken, als das Verhältniß der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn begreift) zur Einheit der Apperception, unter welcher alles ſtehen muß, was ſich als Erkenntniß auf mein Ich beziehen (oder zu meinen eigenen Erkenntniſſen gehören S. §. 96.), und ein Gegenſtand für mich werden ſoll, und welche Einheit der Apperception nur durch eine Syntheſis des Mannigfaltigen nach Regeln Statt finden kann. *)

§. 141.

Da die ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes alle Erfahrung erſt möglich machen, ſo ſind ſie zugleich die allgemeinen Geſetze der Natur, die a priori erkannt werden können, und die zuſammengenommen die eigentliche allgemeine und reine Naturwiſſenſchaft (§. 66.) ausmachen. Unter dieſen allgemeinen Geſetzen ſtehen alle empiriſche Geſetze der Natur, welche jederzeit beſondere Wahrnehmungen vorausſetzen, und eine Anwendung jener allgemeinen Geſetze auf beſondere Fälle der Erſcheinung enthalten. **) Darin aber, daß die ſynthetiſchen Grundſätze a priori alle Erfahrung erſt möglich machen, indem ſie die ſynthetiſche Einheit der Apperception der Erſcheinungen enthalten, die zur Er-

*) Krit. d. r. Vern. S. 263. und 220.

**) Prolegomena S. 90. Krit. d. r. Vern. S. 165. u. 198.

Erfahrung wesentlich gehört, oder darin, daß sie die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war, ist auch der einzig mögliche Beweis der Wahrheit dieser Grundsätze und ihrer objectiven Gültigkeit (Beziehung auf Gegenstände) zu suchen, und dieser Beweis kann nie dogmatisch aus bloßen Begriffen und deren Analysis zu Stande gebracht werden. Denn aus bloßen Begriffen von einem Gegenstande kann z. B. gar nicht erwiesen werden, daß alles, was existirt, eine Größe habe, oder eine Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz enthalte, oder etwas voraussetze, worauf es nothwendiger Weise folgt u. s. w. Sind aber die synthetischen Grundsätze a priori die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und aller empirischen Synthesis der Wahrnehmungen in derselben, oder daß wir in ihr Gegenstände antreffen, so ist die Wahrheit und objective Gültigkeit dieser Grundsätze (Einstimmung derselben mit Objecten) ganz unläugbar gewiß. *)

§. 142.

Unsere kritische Nachforschung über die synthetischen Grundsätze a priori führt also auf das Resultat, daß diese Grundsätze nichts weiter sind, als lediglich Principien einer

*) Krit. d. r. Vern. S. 194. 263. und 811.

möglichen Erfahrung, die durchaus nicht auf Dinge an ſich, ſondern nur auf Erſcheinungen als Gegenſtände der Erfahrung, bezogen werden dürfen. Mithin beſtätiget dieſe Nachforſchung das Reſultat der Deduction der Kategorien (§. 112.), daß nähmlich dieſe nur durch Anwendung auf eine Anſchauung Realität erhalten und Erkenntniſſe werden, für ſich genommen aber bloße Gedankenformen ſind, in Anſehung welcher wir gar nicht wiſſen, ob irgend etwas dadurch erkannt worden iſt. Aus dieſer Nachforſchung über die ſynthetiſchen Urtheile des Verſtandes erhellet aber nicht nur, daß zur objectiven Realität der Kategorien Anſchauungen, ſondern was noch merkwürdiger iſt, immer auch äußere Anſchauungen erforderlich ſind. So bedürfen wir z. B. eine Anſchauung im Raume, wenn dem Begriffe der Subſtanz etwas correſpondirend in der Anſchauung gegeben werden ſoll; denn nur im Raume kann das Beharrliche gefunden werden, indem die Zeit, und mithin auch alles, was im innern Sinne vorkommt, beſtändig fließt. Eben ſo müſſen wir auch, um Veränderung als die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung darzuſtellen, Bewegung im Raume zu Hülfe nehmen. Veränderung iſt nähmlich Verbindung contradictoriſch einander entgegengeſetzter Beſtimmungen im Daſeyn eines und deſſelben Dinges. Wie es nun möglich ſey, daß aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ſich ohne Beyſpiel begreiflich, ſondern nicht einmahl ohne Anſchauung

ver-

verſtändlich machen, und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Punctes im Raume, deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge entgegengeſetzter Beſtimmungen) uns allein zuerſt Veränderung anſchaulich macht. Denn um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie, mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſerer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen. Hiervon iſt aber der eigentliche Grund dieſer, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anſchauung vorausſetzt, um auch ſelbſt nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im innern Sinne aber gar keine beharrliche Anſchauung angetroffen wird. Eben ſo iſt es mit den übrigen Kategorien bewandt, welche gleichfalls nur in der äußern Anſchauung können dargelegt, und vermittelſt dieſer erſt auf den innern Sinn angewandt werden. Durch bloße Vernunft kann weder die Möglichkeit der Dinge, als ſolcher, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, oder die Größen ausmachen, eingeſehen werden; aber ſtellen wir uns Dinge im Raume vor, ſo können wir ihre Gemeinſchaft mit einander, und daß ſie Größen ſind, gar wohl begreifen und uns faßlich machen. — Dieſe Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, und widerlegt nicht nur manches Hirngeſpinſt in der Philoſophie, ſondern beſtimmt auch die Schranken der Selbſterkenntniß

aus

aus dem bloßen innern Bewußtseyn, ohne Beyhülfe äußerer empirischen Anschauungen. *)

Neun-

*) Krit. d. r. Vern. S. 288. — Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß der Satz: Wir können mit aller unserer Vernunft nie über das Feld der Erfahrungen hinaus; worauf die Deduction der Kategorien und die kritische Nachforschung über die Möglichkeit der synthetischen Grundsätze a priori führt, schon vielfältig aufgestellt und behauptet worden sey: Und mancher dürfte daher vielleicht sagen, er habe dasjenige, was in dieser kritischen Nachforschung über den reinen Verstand mit so vieler Zurüstung und Subtilität vorgetragen werde, schon längst durch bloße Hülfe seiner gesunden Vernunft gewußt und eingesehen. Allein es kommt hierbey vorzüglich darauf an, ob jener Satz bisher schon auf eine solche Art bewiesen worden sey, daß dadurch der Dogmatiker konnte abgehalten werden, mit den Kategorien und den reinen Grundsätzen des Verstandes, die gar nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn können, sondern unabhängig von dieser und a priori gültig sind, über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, und über Gegenstände einer übersinnlichen Welt, obgleich immer nur vergebliche Nachforschungen anzustellen. Daß es nun bisher an einem solchen Beweise jenes Satzes gänzlich gemangelt habe, ergiebt sich unläugbar aus den bis jetzt noch beständig erneuerten Bemühungen der Dogmatiker, die Beschaffenheiten der Gegenstände einer übersinnlichen Welt auszuforschen, welche Bemühungen auch gewiß so lange fortdauern müssen, bis man unwidersprechlich darthut, daß sie auf etwas Unmögliches hinausgehen. Und selbst diejenigen, welche allen Gebrauch der Vernunft bloß auf Erfahrung eingeschränkt wissen wollen, über die Quellen der menschlichen Erkenntniß aber gar nicht nachgesonnen haben, geben doch nicht alle Ansprüche auf eine Erkenntniß transscendentaler Objecte gänzlich auf und überschreiten unaufhörlich die Gränzen des Gebiethes der Erfahrung, auf welches doch nach ihrer eigenen Aussage der Gebrauch des Verstandes eingeschränkt seyn soll, weil sie diese Gränzen nicht zu bestimmen im Stande sind. Den

Wi-

Neunter Abſchnitt.

Widerlegung des Humiſchen Skepticismus und des materialen Idealismus.

§. 143.

Durch unſere kritiſche Nachforſchung über den Urſprung und über die Beſtimmung der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze iſt alſo endlich einmahl die Gränze genau beſtimmt und angegeben, innerhalb welcher ſich der reine Verſtand halten muß, wenn er zu realen Erkenntniſſen gelangen, und nicht, wie im Dogmatismus immer der Fall war (der, weil er über den Gebrauch und die Beſtimmung des reinen von Erfahrung unabhängigen Erkenntnißvermögens im Menſchen niemahls nachgedacht hatte, ſich die Fähigkeit beylegte, von allen Dingen überhaupt, ſie mochten nun ſinnliche oder überſinnliche Dinge ſeyn, eine Erkenntniß zu erlangen), durch leere Blendwerke und bloße Hirngeſpinſte getäuſcht ſeyn will. Allein das iſt nicht das einzige Verdienſt des Syſtems der nothwendigen ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes, daß es uns vor allen fernern eiteln

Widerſpruch aber, in den ſie hierbey mit ſich ſelbſt gerathen, ſuchen ſie dadurch zu verbergen, daß ſie ihre vorgebliche Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung bloß für Wahrſcheinlichkeit, vernünftige Vermuthung und Analogie ausgeben, wodurch jedoch nur eine Art Blendwerk an die Stelle der andern Art geſetzt wird. Kritik d. r. Vern. S. 296. Prolegomena S. 103.

eiteln Bestrebungen ins Gebieth des Uebersinnlichen zu gelangen verwahrt, sondern man muß auch von demselben noch rühmen, daß es allen unsern Erkenntnißen im Felde der Erfahrung, worauf der Gebrauch der reinen Verstanderkenntnisse allein eingeschränkt ist, völlige Sicherheit und Gewißheit gebe, und solche gegen alle Angriffe, die nur immer durch Hülfe einer übel geleiteten Speculation ausgedacht werden können, aufs vollkommenste vertheidige. Wir wollen dieß jetzt durch eine aus jenem Systeme geschöpfte Widerlegung des Humischen Skepticismus und des materialen Idealismus, deren Angriffe abzuwehren der Dogmatismus bisher immer vergeblich und ohne den mindesten Erfolg versucht hat, darthun.

§. 144.

Hume gieng bey seinem Skepticismus von einem einzigen, aber höchst wichtigen Begriffe, nähmlich von dem Begriffe der Ursache und Wirkung (mithin auch von dessen Folgebebriffen der Kraft, Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen seyn könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese

ent-

enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, mithin wie etwas überhaupt eine Ursache von etwas Andern seyn könne, und wie sich also der Begriff von einer nothwendigen Verknüpfung a priori einführen, und auf Gegenstände anwenden lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betriege, daß sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch eigentlich nichts Anders, als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht der Dinge unterschiebe. Hieraus folgerte er aber weiter; die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts, als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen.

§. 145.

Nun ist freylich nicht zu läugnen, daß wir die nothwendige Beziehung des Daseyns eines Dinges auf das Daseyn von irgend etwas Andern durch Vernunft auf keine Weise einsehen; und eben so wenig sehen wir auch durch bloße Vernunft die Nothwendigkeit davon ein, daß dem Daseyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, und daß

Sub-

Subſtanzen, deren doch jede ihre eigene abgeſonderte Exiſtenz hat, von einander abhängen und ſich wechſelſeitig in ihren Zuſtänden beſtimmen ſollen. Gleichwohl läßt ſich aber, wie die Nachforſchungen über den Urſprung und die Beſtimmung der Kategorien deutlich erwieſen haben, nicht behaupten, daß die Begriffe der Cauſalität, Subſtanzialität und Wechſelwirkung bloß aus der Erfahrung entlehnt ſeyen, und daß die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgeſtellt wird, nur für bloßen Schein, den uns eine oftmahls wiederholte Erfahrung vorſpiegelt, zu halten ſey. Sie ſtehen vielmehr nebſt den daraus abſtammenden Grundſätzen a priori vor aller Erfahrung feſt, und haben ihre unzweifelhafte objective Gültigkeit (Beziehung auf Objecte), aber nur im Gebiethe der Erfahrung.

§. 146.

Ob wir alſo gleich von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, dergleichen in den Kategorien der Subſtanzialität, Cauſalität und Wechſelwirkung gedacht wird, gar nichts einſehen, und uns nicht einmahl einen Begriff davon machen können, noch weniger aber den Erſcheinungen, bloß an ſich als Erſcheinungen genommen, dergleichen Verknüpfungen (die lediglich durch den Verſtand gedacht werden können) beylegen dürfen; ſo haben wir doch von einer jenen Kategorien angemeſſenen Verknüpfung der Vorſtellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, einen Begriff.

griff. In den kategoriſchen Urtheilen werden nähmlich Vorſtellungen als Subject und Prädicat, in den hypothetiſchen, als Grund und Folge, und in den disjunctiven als Theile, die zuſammen eine ganze mögliche Erkenntniß ausmachen, mit einander verbunden. Ferner erkennen wir a priori, daß, ohne die Vorſtellung eines Objectes in Anſehung eines oder andern dieſer Momente zu urtheilen als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine Erkenntniß, die von dem Gegenſtande gelte, oder ſich auf einen von unſerm Gemüthe verſchiedenem Gegenſtande beziehe, haben könnten, und, wenn wir uns etwa mit Dingen an ſich ſelbſt beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmahl möglich, woran wir erkennen könnten, daß es in Anſehung eines oder des andern gedachter Momente zu urtheilen beſtimmt ſey, d. i. unter den Begriff der Subſtanz, oder der Urſache, oder (im Verhältniß gegen andere Subſtanzen) der Gemeinſchaft gehöre, denn die Möglichkeit einer ſolchen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge, dergleichen in dieſen Begriffen ausgedruckt wird, können wir gar nicht einſehen. Es iſt aber auch nicht die Frage, wie Dinge an ſich, ſondern, wie Erfahrungserkenntniſſe der Dinge (oder Wahrnehmungen) in Anſehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt beſtimmt ſeyen, d. i. wie Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, unter jene Begriffe können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es denn klar, daß wir nicht allein die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit, alle Erſcheinungen

unter

unter jene Begriffe zu subsumiren, und die Begriffe als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung zu gebrauchen, vollkommen einsehen, denn die Erfahrung würde ohne die Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien gar kein verknüpftes und gesetzmäßiges, auf Objecte Beziehung habendes Ganzes ausmachen.

§. 147.

Was nun also den Begriff der Ursache insbesondere betrifft, so ist erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nähmlich, eine gegebene Erkenntniß als Grund, und die andere als Folge zu gebrauchen, gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: Daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt; und dieses ist der Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu sagen: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freylich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung des Sonnenscheines mit der Erwärmung des Körpers gedacht worden; sondern ich habe nur angegeben, in welcher Ordnung die Wahrnehmungen des Sonnenscheines und der Erwärmung des Körpers in meinem Gemüthe auf einander folgen. Soll nun aber jener Satz nothwendig und allgemeingültig (ein Erfahrungssatz) werden, so muß ich die

Be-

Begriffe Sonnenschein und Wärme unter die Kategorien der Causalität subsumiren und sagen: Der Sonnenschein ist die Ursache der Erwärmung des Körpers. Hierdurch wird die empirische Regel, daß auf den Sonnenschein beständig Erwärmung der Körper erfolgt, zu einem Gesetz erhoben, und zwar zu einem solchen, das von den Erscheinungen nicht an sich genommen (in so fern sie bloß Erscheinungen und Bestimmungen des Gemüthes sind), sondern von ihnen zum Behufe einer möglichen Erfahrung, die als Erkenntniß von Objecten nothwendig gültiger Regeln bedarf, gültig ist. Daß also der Begriff der Ursache ein zur bloßen Form und Gesetzmäßigkeit der Erfahrung nothwendig gehöriger Begriff sey, ingleichen dessen Möglichkeit als einer Bedingung der synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn überhaupt, sehen wir sehr wohl ein; ob wir gleich von der Möglichkeit eines Dinges überhaupt, als einer Ursache der Existenz von etwas Andern, gar nichts verstehen, wovon der Grund darin enthalten ist, daß der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung dieser Dinge im Gemüthe anhängende Bedingung andeutet; Erfahrung kann nähmlich nur in so fern eine objectiv gültige Erkenntniß von Erscheinungen und ihrer Ordnung in der Zeit seyn, als die vorhergehende Erscheinung mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden worden ist. — Es ist demnach durch das System der nothwendigen synthetischen

ſchen Urtheile des Verſtandes gegen David Hume unwiderſprechlich erwieſen, ſowohl daß dieſe Grundſätze einen Urſprung a priori, als daß ſie auch objective Gültigkeit, aber lediglich in Beziehung auf Erfahrung und deren Gegenſtände, haben, indem ſie die Erfahrung erſt möglich machen. *)

§. 148.

Was aber den materialen Idealismus betrifft, der in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik nicht ſo unſchuldig iſt, als wie man gemeiniglich glaubt, denn er hat jederzeit eine ſchwärmeriſche Abſicht, und kann auch keine andere haben; ſo beſteht er in der Behauptung, daß das Daſeyn der Gegenſtände außer uns im Raume entweder zweifelhaft und unerweißlich, oder gar falſch und unmöglich, und nur allein die innere Erfahrung gewiß und unzweifelhaft ſey. Soll derſelbe aber widerlegt werden, ſo muß dargethan werden, daß wir von äußern Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben. Dieß kann aber auf gar keine andere Art dargethan werden, als daß man beweiſe, daß ſelbſt unſere innere, nach dem Idealiſten unzweifelhafte Erfahrung nur unter Vorausſetzung der äußern Erfahrung möglich ſey. Denn wenn man annimmt, daß das Daſeyn äußerer Dinge zur Beſtim-

*) Prolegomena S. 8. u. 97. Krit. d. r. Vern. S. 792.

ſtimmung des Daſeyns unſerer Seele in der Zeit gar nicht erforderlich iſt, ſo iſt der Idealismus unvermeidlich; und diejenigen, welche behaupten, daß die Beharrlichkeit und Exiſtenz der Seele ſich bloß aus dem Begriffe derſelben, als eines denkenden Weſens, erweiſen laſſe (§. 207. ff.), können auch vom Daſeyn äußerer Dinge gar keinen Beweis geben, und nehmen daſſelbe umſonſt an. *)

§. 149.

Dieſer Beweis kann nun allerdings geführt werden, und lautet folgender Maßen. — Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus (§. 135.). Dieſes Beharrliche nun kann nicht eine Anſchauung in mir ſeyn. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne. Demnach iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und im Raume, nicht aber durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt auch die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit (oder mein empiriſches Bewußtſeyn) nur durch die Exiſtenz wirklicher Din-

*) Krit. d. r. Vern. S. 417.

Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtseyn in der Zeit mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung (welche Möglichkeit in der Setzung von etwas Beharrlichen besteht) nothwendig verbunden. Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir (denn nur im Raume kann das Beharrliche angetroffen werden S. §. 142.), als Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtseyn meines eigenen Daseyns ist zugleich ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns anderer Dinge außer mir, und jenes Daseyn beweist also auch das Daseyn dieser Dinge.

§. 150.

In diesem Beweise wird das Spiel, welches der Idealismus treibt, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten. Dieser nimmt nähmlich an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sey, und daraus erst auf äußere Dinge geschlossen werde, welcher Schluß aber, wie allemahl, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverläßig ist, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußern Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. Allein in diesem Beweise ist dargethan worden, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, oder daß wir ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns äußerer Dinge haben (wir mögen nun die Möglichkeit dieses Bewußtseyns einse-

hen

hen oder nicht), und daß nur vermittelst der äußern Erfahrung, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Dieses Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit (nicht das Bewußtseyn überhaupt, welches alles Denken begleiten kann, S. §. 95. und das freylich unmittelbar die Existenz eines Subjectes in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben liefert, wozu Anschauung gehört S. §. 118.) ist also mit dem Bewußtseyn eines Verhältnisses meines Ich zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem innern Sinne unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruhet nur darauf, daß er mit der innern Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Könnte ich mit dem intellectuellen Bewußtseyn meines Daseyns in der Vorstellung Ich bin (§. 118.) zugleich eine Bestimmung meines Daseyns durch intellectuelle Anschauung verbinden; so wäre zu dieser Bestimmung das Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Da aber die innere Anschauung, in der mein Daseyn allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingungen gebunden ist, diese

Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichen, welches nicht in mir, sondern nur außer mir ist, und wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt; so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden, d. i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existire. *)

§. 151.

*) Ueberhaupt genommen haben wir gar nichts Beharrliches, was wir als Anschauung dem Begriffe einer Substanz unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch der Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unsers eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. In der Vorstellung Ich bin ist nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte, wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie als empirische Anschauung ist. So führt also der oben §. 142. erwiesene Satz: Daß zur objectiven Realität der Kategorien immer äußere Anschauung erforderlich sey; schon zu einer Widerlegung des materialen Idealismus. — Es ist demnach auch eine ganz sichere Erfahrung, und nicht Einbildung, daß Körper außer uns (im Raume) existiren. Versteht man aber unter dem Worte Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst, das der Erscheinung der Körper zum Grunde liegt, so muß die Frage: Ob Körper außer unsern Gedanken existiren? verneinet weden. Prolegomena S. 141.

§. 151.

Daraus aber, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseyns unserer selbst erfordert wird, folgt jedoch nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) seyn; sie ist es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie eben gezeigt worden ist, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sey. Ob aber diese oder jene Erfahrung nicht bloße Einbildung sey, muß nach den besondern Bestimmungen derselben, und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung und aller empirischen Wahrheit, welche in allgemeinen und nothwendigen Gesetzen (den Gesetzen der Causalität, nach welchen sich Erscheinungen einander in der Zeit bestimmen) bestehen, ausgemittelt werden.*)

*) Prolegomena S. 62. Krit. d. r. Vern. S. 274. 519. und in der Vorrede S. XXXIX — Wahrheit beruhet auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien, und wenn die Verknüpfung der Erscheinungen nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung, die aus der Verbindung der Vorstellung des Raumes und der Zeit mit den Kategorien abstammen, und a priori gültig sind, bestimmt ist, und damit zusammentrifft, so können wir gar nicht daran zweifeln, daß sie wahrhafte Erfahrung ausmachen sollte. Nach dem kritischen Idea-

lis-

Zehnter Abschnitt.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Sinnenwesen und Verstandeswesen.

§. 152.

Aus den Nachforschungen, die wir über die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes angestellt haben, erhellet unwidersprechlich, daß alles, was derselbe aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, in ihm doch zu keinem andern Behufe da sey, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Die Grundsätze des reinen Verstandes enthalten nähmlich nichts Anders, als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einer mög-

lichen

sismus, der dazu bestimmt ist, die Möglichkeit unserer Erkenntniß a priori von Gegenständen der Erfahrung begreiflich zu machen, können also Schein und Wahrheit in der Erfahrung sicher unterschieden werden, und er giebt die Regeln aufs vollständigste an, nach welchen diese Unterscheidung angestellt werden muß. Nach dem Berkeleyschen Idealismus aber können Schein und Wahrheit in der Erfahrung gar nicht unterschieden werden, denn es liegt nach demselben den Erscheinungen der Erfahrung nichts a priori zum Grunde, und derselbe verwandelt eigentlich die ganze Erfahrung in lauter Schein; denn Schein besteht darin, daß das bloß Subjective für objectiv gehalten wird. Prolegomena S. 140. u. 206.

lichen Erkenntniß, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Daher sind auch diese Grundsätze nicht allein a priori wahr, sondern auch zugleich der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, und zwar dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten. *)

§. 153.

Demnach kann auch der Verstand von allen seinen Begriffen und Grundsätzen keinen andern Gebrauch, als bloß einen empirischen machen, d. h. er darf sie bloß auf Erscheinungen, oder auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung, niemahls aber auf Dinge überhaupt und an sich selbst beziehen, welches letztere einen transscendentalen Gebrauch seiner Begriffe und Grundsätze ausmachen würde. Wir treffen nähmlich nur in der empirischen Anschauung die Gegenstände an, worauf die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes bezogen werden können. Sollen also diese Begriffe und Grundsätze nicht ohne allen Sinn und ohne alle Bedeutung seyn, oder sollen sie nicht ein bloßes Spiel von Vorstellungen ausmachen, so müssen ihnen empirische Anschauungen untergelegt werden. Zur Realität eines Begriffes ist nähmlich unentbehrlich erforderlich, daß ihm ein Ge-

*) Krit. d. r. Vern. S. 294.

Gegenstand gegeben werden könne, auf den er sich bezieht, und wenn dieser Gegenstand fehlt, so ist der Begriff, trotz der Abwesenheit alles Widerspruches in ihm, doch nur eine leere Vorstellung, die keinen Inhalt hat. Der Verstand kann folglich durch alle seine Erkenntnisse a priori nicht mehr leisten, als daß er die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt anticipirt, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, so kann er auch die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden können, niemahls überschreiten. *)

§. 154.

Obgleich aber die Begriffe des reinen Verstandes sich lediglich auf Erscheinungen (phoenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, beziehen; so hat man doch schon seit den ältesten Zeiten der Philosophie außer den Sinnenwesen noch besondere Verstandeswesen (noumena, Gedankenwesen), welche eine Verstandeswelt (mundus intelligibilis) ausmachen sollen, gedacht, und diesen Verstandeswesen vielmahls allein Wirklichkeit zugestanden. Was es nun mit dieser Unterscheidung der Sinnenwesen und Verstandeswesen für eine Bewandniß habe, und ob den Verstandeswesen irgend eine Realität zukomme, verdient daher noch genauer erwogen zu werden. **)

§. 155.

*) Krit. d. r. Vern. S. 298.

**) Prolegomena S. 104.

§. 155.

Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen Raum und Zeit. Eben daher scheinen sie auch eine Anwendung zu gestatten, die über alle Gegenstände der Sinne hinausgeht. Allein an sich genommen sind sie doch nichts weiter, als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene in ein Bewußtseyn a priori zu vereinigen, und die also kein Object bestimmen, sondern nur das Denken eines Objectes überhaupt, nach verschiedenen modis, ausdrucken. Entzieht man ihnen also die uns allein mögliche Anschauung, und subsumirt man nicht unter dieselben einen Gegenstand der Sinnlichkeit, so haben sie eigentlich noch weniger Bedeutung, als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, und zeigen alsdann bloß die unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen an. *)

Gleich-

*) Krit. d. r. Vern. S. 305. — Wenn man alles Denken durch Kategorien aus einer empirischen Erkenntniß wegnimmt, so bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affection der Sinnlichkeit in uns ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Läßt man aber hingegen alle Anschauung aus einer Erkenntniß weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kate-

go-

Gleichwohl liegt es schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen nennen, indem wir alsdann die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselben nach dieser letztern Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder daß wir auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände, welche bloß durch den Verstand gedacht werden, den Sinnenwesen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen nennen. Da also der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung Phänomen nennt, sich zugleich auch noch außer dieser Beziehung eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, so wird er dadurch verleitet, anzunehmen, er könne sich von einem solchen Gegenstande Begriffe machen, und denselben bloß durch die Kategorien (denn diese sind unabhängig von der Sinnlichkeit in ihm enthalten) denken und bestimmen. Auf diese Art wird der ganz unbestimmte Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt

gorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne doch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung, als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtiget sind. Krit. d. r. Vern. S. 309.

haupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art sollen erkennen können, gehalten. *)

§. 156.

Man kann aber den Begriff eines Verstandeswesens in doppelter Bedeutung, nähmlich in negativer und positiver nehmen. In jener zeigt es ein Ding an, das kein Object der uns Menschen allein möglichen sinnlichen Anschauung ist, und wobey wir also von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren. In der positiven Bedeutung genommen zeigt es aber ein Object einer gar nicht sinnlichen Anschauung an, und setzt alsdann eine besondere Anschauungsart voraus, nähmlich die intellectuelle (§. 100.), von welcher wir aber gar keine Möglichkeit einsehen, und nicht einmahl einen Begriff haben. **)

§. 157.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Verstandeswesen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen gar

kri,

*) Krit. d. r. Vern. S. 306. Prolegomena S. 104.

**) Krit. d. r. Vern. S. 307. u. 342.

keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen im Raume und in der Zeit Bedeutung haben, und eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, wie beym Noumenon der Fall ist, da hört auch der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien gänzlich auf, und die Möglichkeit solcher Dinge, die bloß den Kategorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen. Wollten wir aber sogar die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden, so müßten wir (weil die Möglichkeit eines Dinges niemahls aus der bloßen Gedenkbarkeit seines Begriffes, sondern nur dadurch, daß man diesen Begriff durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden kann) eine andere Anschauung, als die sinnliche zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche Anschauung, nähmlich die intellectuelle, schlechterdings außer unserm Erkenntnißvermögen liegt, und der Verstand, welcher derselben fähig seyn soll, ein Problem für uns ist, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Gränze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freylich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche un-

unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat; aber unſere Kategorien, als bloße Verſtandesformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im mindeſten auf dieſe Verſtandeswesen hinaus. Was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden. *)

§. 158.

Ungeachtet aber die reinen Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gar keinen Gegenſtand beſtimmen und

*) Krit. d. r. Vern. S. 307. u. 342. — Nimmt man ein Object einer nicht ſinnlichen Anſchauung als gegeben an; ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme: Alſo, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit) angetroffen werde u. ſ. w. Allein das iſt doch keine eigentliche Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anſchauung des Objectes nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdann habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objectes zu meinem reinen Verſtandesbegriffe vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmahl eine einzige Kategorie angewandt werden könnte, z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemahls aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirt, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Krit. d. r. Vern. S. 149.

und zu erkennen geben; so ist doch der Begriff eines Verstandeswesens (in negativer Bedeutung) ein **problematischer Begriff**, worunter ein solcher zu verstehen ist, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Art erkannt werden kann. — Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist nähmlich gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß einzuschränken; denn das Uebrige, worauf die sinnliche Anschauung nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, die sinnlichen Erkenntnisse können ihr Gebieth nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken. Am Ende ist aber doch die Möglichkeit solcher Verstandeswesen, denen keine anzugehende Anschauung correspondirt, gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als die Sphäre der Erscheinungen, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmahl den Begriff

griff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit ein Gegenstand gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Gränzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also bloß vom negativen Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können. Er ist die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Aufgabe aber nur unbestimmt beantwortet werden kann, nähmlich: Daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe; sie also nicht schlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffes aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist, die nur der sinnlichen Anschauung angemessen ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können. *)

§. 159.

Der Verstand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene

*) Krit. d. r. Vern. S. 310. u. 344.

jene warnt, daß ſie ſich nicht anmaße, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Object, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Subſtanz gedacht werden kann, weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen; wovon alſo völlig unbekannt iſt, ob es in uns oder außer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Object Noumenon nennen, darum weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns allerdings frey, aber wir haben durch ein ſolches Noumenon gar nichts poſitiv erkannt, ſondern nur gedacht, daß unſere Anſchauungsart bloß auf Gegenſtände unſerer Sinne gehe. *)

Eilf-

*) Krit. d. r. Vern. S. 344. u. 347. — Wenn man ſagen will: Die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das letztere nicht in transſcendentaler, ſondern bloß empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nähmlich wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen; denn dieſes wird uns immer unbekannt bleiben, ſogar daß es auch unbekannt bleibt, ob eine ſolche transſcendentale Erkenntniß überall möglich

Eilfter Abschnitt.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

§. 160.

Außer den Kategorien, welche Begriffe von der Verknüpfung unserer Vorstellungen und dadurch von Objecten selbst und den Merkmahlen derselben ausmachen, liegen auch noch ursprünglich und a priori in unserm Verstande andere Begriffe, welche sich auf die Vergleichung schon gegebener Begriffe und Gegenstände beziehen, und daher von ganz anderer Natur und ganz anderem Gebrauche sind, als die Kategorien, mit diesen aber in den ontologischen Lehrbüchern gemeiniglich vermengt werden *). Am merkwürdigsten ist jedoch hierbey, daß jene Begriffe, die sich bloß auf die Vergleichung gegebener Gegenstände beziehen, leicht gemißdeutet werden können, und daß einer der scharfsinnigsten unter allen Philosophen, nähmlich Leibnitz, auf sein vermeintes System in-

lich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unsern gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung mit einander Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beyden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können. Krit. d. r. Vern. S. 313.

*) Prolegomena S. 123. Krit. d. r. Vern. S. 325.

intellectueller Erkenntniſſe, welches die Eigenſchaften der Gegenſtände ohne Hülfe der Sinne und der Anſchauungen zu beſtimmen unternimmt, bloß durch eine Mißdeutung der Reflexionsbegriffe geleitet worden iſt. Um ſo mehr wird es alſo nöthig ſeyn, daß wir die Quelle dieſer Mißdeutung (Amphibolie) aufſuchen, und dadurch den Schein, der dem transſcendentalen Gebrauche des Verſtandes unvermeidlich anhängt, gänzlich zerſtören.

§. 161.

Die logiſche Vergleichung der Begriffe geht vor allem Urtheilen (Verbinden der Vorſtellungen) voraus, und beſteht darin, daß das Verhältniß der Vorſtellungen zu einander erwogen wird. Wir vergleichen nähmlich die Vorſtellungen, ehe wir ſie in einem objectiven Urtheile mit einander verbinden, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behufe der allgemeinen Urtheile, oder um auf die Verſchiedenheit derſelben, zur Erzeugung beſonderer Urtheile, ferner um auf die Einſtimmung, daraus bejahende, und endlich um auf den Widerſtreit derſelben zu kommen, daraus verneinende Urtheile entſtehen. Endlich vergleichen wir bey der logiſchen Reflexion die gegebenen Begriffe, um einzuſehen, ob etwas in einem Begriffe innerlich enthalten ſey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beyden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gel-

gelten soll. Diese logische Vergleichung betrifft aber gar nicht die Objecte unserer Vorstellungen, und es ist bey derselben ganz gleichgültig, ob diese Objecte Noumena für den Verstand, oder Phänomena für die Sinnlichkeit seyen. *)

§. 162.

Bey der logischen Reflexion wird demnach von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen, die mit einander verglichen werden, gehören, und aus der sie abstammen, gänzlich abstrahirt, und die Vorstellungen werden in so fern ihrem Ursprunge im Gemüthe nach als völlig gleichartig behandelt. Ganz anders aber ist zu verfahren, wenn wir Gegenstände und deren Begriffe mit einander vergleichen, und ihr Verhältniß zu einander bestimmen wollen. Bey dieser Vergleichung müssen wir nähmlich zuvörderst überlegen, welcher Erkenntnißkraft die verglichenen Gegenstände angehören, ob dem Verstande, oder den Sinnen; denn der Unterschied, der zwischen diesen beyden Gemüthskräften Statt findet, bringt einen großen Unterschied in der Art hervor, wie man sich die Gegenstände derselben denken soll. Aus der Vernachlässigung dieses Unterschiedes nun entstand eben Leibnitzens intellectuelles System der Welt (Monadologie), und er glaubte dadurch die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, daß er diesel-

*) Krit. d. r. Vern. S. 317. 325. u. 335.

ſelben bloß im Verſtande, und nur nach dem, was dieſer dabey denkt, mit einander verglich. *)

§. 163.

Diejenige Handlung des Gemüthes, wodurch wir uns des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen und der Gegenſtände derſelben zu unſern verſchiedenen Erkenntnißquellen (Sinnlichkeit und Verſtand) bewußt werden, und welche jederzeit vorhergehen muß, wenn das Verhältniß der Vorſtellungen und ihrer Objecte richtig beſtimmt werden ſoll, kann man die **transſcendentale Ueberlegung** oder **Reflexion** nennen. Sie geht auf die Gegenſtände ſelbſt (da hingegen die logiſche Reflexion lediglich auf Vorſtellungen geht), und muß allezeit vorgenommen werden, wenn man a priori etwas über Dinge und deren Verhältniſſe mit Sicherheit urtheilen will. Wir wollen jetzt die verſchiedenen Momente derſelben erörtern, und hierdurch ihre Unentbehrlichkeit beym richtigen Gebrauche des Verſtandes darthun. **)

§. 164.

Die Verhältniſſe, in welchen die Begriffe und deren Gegenſtände in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind, wenn man die Mannigfaltigkeit derſelben dem Leitfaden und der Ordnung der Kategorien gemäß darſtellt,

*) Krit. d. r. Vern. S. 318. u. 325.

**) Krit. d. r. Vern. S. 316. u. 318.

ſtellt, die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Wiederſtreites, des Innern und des Aeußern, des Beſtimmbaren und der Beſtimmung. Je nachdem nun die verglichenen Begriffe und Objecte in der Sinnlichkeit oder im Verſtande zu einander gehören, je nachdem muß auch ihr Verhältniß zu einander beſtimmt werden. *)

§. 165.

Einerleyheit und Verſchiedenheit. — Wenn uns ein Gegenſtand mehrmahls, jedesmahl aber mit eben denſelben innern Beſtimmungen (Qualitas et Quantitas) dargeſtellet wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes (Noumenon) gilt, immer eben derſelbe, und nicht viel, ſondern nur Ein Ding (numerica identitas). Iſt er aber Erſcheinung, ſo kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch in Anſehung derſelben alles einerley ſeyn mag, ſo iſt doch ſchon die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes der Sinne ſelbſt. So kann man bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchauet werden, um ſie für numeriſch verſchieden zu halten.

*) Krit. d. r. Vern. S. 317.

Leibnitz nahm die Erscheinungen für Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d. i. für Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Nahmen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht bestritten werden. Da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem oder transscendentalem, sondern bloß empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußern Erscheinungen, angegeben. Denn ein Theil des Raumes, ob er gleich einem andern völlig ähnlich und gleich seyn mag, ist doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erstern verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größern Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raumes zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag. *)

§. 166.

Einstimmung und Widerstreit. — Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie

*) Krit. d. r. Vern. S. 319. u. 328.

sie in einem Subjecte verbunden einander ihre Folgen aufheben. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreite seyn, und, vereint in demselben Subjecte, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punct in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Wage hält. Der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemahls logisch widerstreiten; aus dem man in dem Leibnitz-Wolfischen Systeme vielerley zu beweisen suchte, ist demnach ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe im Verstande, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur und Sinnenwelt, noch auch überall in Ansehung eines Dinges an sich selbst (denn von diesem haben wir keinen Begriff) das Mindeste. Denn realer Widerstreit findet allerwärts Statt, wo eine Realität mit der andern in einem Subjecte verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müssen, und die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreites in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht. *)

§. 167.

*) Krit. d. r. Vern. S. 320. u. 328.

§. 167.

Das Innere und Aeußere. — An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innern Beſtimmungen einer ſubſtantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raume erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verſtandes muß jede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Nun können wir uns keine andern innern Accidenzen denken, als diejenigen, welche der innere Sinn darbiethet, und die entweder ſelbſt ein Denken oder mit dieſem analogiſch ſind. Daher machte Leibnitz aus allen Subſtanzen, weil er ſie ſich als Noumena vorſtellte, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relationen bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden, die bloß in ſich ſelbſt wirkſam oder

nur

nur mit ihren eigenen Vorstellungen beschäftiget sind. Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter einander eine **vorherbestimmte Harmonie**, und konnte kein physischer Einfluß seyn. *)

§. 168.

*) Krit. d. r. Vern. S. 321. und 330. — Ohne ein Schlechthininneres kann kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden. Deßhalb kann man aber doch nicht sagen, daß auch in Dingen, die angeschauet werden, nichts Aeußeres da seyn könne, dem nicht etwas Schlechthininneres zum Grunde liege. Weil nähmlich Dinge, die angeschauet werden, nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind; so können sie allerdings bloße Verhältnisse ausdrucken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse; denn das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich, das selbst wiederum aus äußern Verhältnissen besteht. Aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Freylich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle; aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist daher auch eine bloße Grille. Denn die Materie ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transscendentale Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmahl verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt. Krit. d. r. Vern. S. 333. und 341.

§. 168.

Materie und Form. — Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauche des Verſtandes verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung (beydes im transſcendentalen Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe die logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) aber die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nähmlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey (wenigſtens im Begriffe), um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deßwillen zuerſt Dinge an (Monaden), und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhält-

kältniß derſelben, und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nähmlich) der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmung derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubjective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectual-Philoſoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, obgleich mit verworrener Vorſtellung. Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubjective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form für ſich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen) zum Grunde liegen ſollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben

ben vielmehr eine formale Anſchauung (Raum und Zeit) als gegeben voraus. *)

§. 169.

So beſtätiget alſo die Erwägung der Reflexionsbegriffe und die Prüfung der Fehlſchlüſſe, welche die Vernachläſſigung des Unterſchiedes, der in dem Gebrauche derſelben Statt findet, veranlaßt hat, dasjenige, was wir bisher auch ſchon durch andere Gründe dargethan haben, daß nähmlich alle Beſtimmung der Gegenſtände, die man bloß durch den Verſtand (ohne Schema der Sinnlichkeit) denkt, nichtig ſey; daß durch die Stammbegriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes, trotz ihrer Unabhängigkeit von aller Erfahrung, dennoch außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil ſie nichts thun können, als bloß die logiſche Form des Urtheils in Anſehung gegebener Anſchauungen beſtimmen; und daß Erſcheinungen, ob ſie

*) Krit. d. r. Vern. S. 320. u. 331. — Das dictum de omni et nullo darf nicht dahin ausgelegt werden, daß dasjenige, was nicht im allgemeinen Begriffe enthalten iſt, auch nicht in den beſondern Begriffen enthalten ſeyn könne, die unter jenem ſtehen, denn die beſondern Begriffe müſſen als ſolche mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen Begriffe gedacht worden iſt. Leibnitz machte aber wirklich von jenem Grundſatze dieſe fehlerhafte Auslegung, und gründete darauf ſein intellectuelles Syſtem. Er ſchloß nähmlich in demſelben: Was in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt nicht angetroffen wird, das kann auch nicht in den beſondern Dingen angetroffen werden; und brachte dadurch die Beſtimmung der Monaden zu Stande. Krit. d. r. Vern. S. 337.

ſie gleich keine Dinge an ſich ausmachen, dennoch die einzigen Objecte ſind, an denen unſere Erkenntniß Realität haben kann, indem es über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung giebt, welche den Begriffen und Grundſätzen des reinen Verſtandes Bedeutung verſchaffen könnten, ſo daß alſo alle Noumena, ſammt dem Inbegriffe derſelben, einer intelligibeln Welt, nichts als Vorſtellungen einer Aufgabe ſind, deren Gegenſtand an ſich wohl möglich, deren Auflöſung aber, nach der Natur unſers Verſtandes, gänzlich unmöglich iſt, indem unſer Verſtand kein Vermögen der Anſchauung, ſondern bloß der Verknüpfung gegebener Anſchauungen in einer Erfahrung iſt.

Zwölfter Abſchnitt.

Die oberſte Geſetzgebung der Natur iſt in unſerm Verſtande enthalten.

§. 170.

Die Aufgabe der transſcendentalen Analytik des reinen Verſtandes: Wie nähmlich reine Naturwiſſenſchaft möglich ſey? iſt nunmehr von uns vollſtändig gelöſt worden. Wir haben nähmlich erwieſen, daß Natur in formeller Bedeutung (§. 64.) als der Inbegriff von Regeln, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen müſſen, wenn ſie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden ſollen, nur allein vermit-

mittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes möglich ſey, nach welcher alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtſeyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens, nähmlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht der Objecte an ſich ſelbſt gänzlich unterſchieden werden muß, möglich iſt. *)

§. 171.

Es giebt viele Geſetze der Natur (die beſondern), welche wir nur vermittelſt der Erfahrung wiſſen können: Aber die Geſetzmäßigkeit in der Verknüpfung der Erſcheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung ſelbſt ſolcher Geſetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen. Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt iſt alſo zugleich das allgemeine Geſetz der Natur, und die Grundſätze

*) Prolegomena S. 110. — Die transſcendentale Aeſthetik beantwortet die Frage: Wie Natur in materialer Bedeutung (§. 64.), nähmlich der Anſchauung nach, als der Inbegriff der Erſcheinungen, wie Raum, Zeit, und das, was beyde erfüllet, der Gegenſtand der Empfindung, überhaupt möglich ſey? und zeigt, daß dieſe Möglichkeit auf der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit beruhet, nach welcher ſie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenſtänden gerührt wird. Die transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik enthalten alſo zuſammengenommen die Beantwortung derjenigen Frage, welche der höchſte Punct iſt, den transſcendentale Philoſophie nur immer berühren mag, und zu welchem ſie auch, als ihrer Gränze und Vollendung geführt werden muß: Wie nähmlich Natur ſelbſt möglich ſey?

sätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgends anders, als von Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtseyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. *)

§. 172.

Der Begriff eines allgemeinen Naturgesetzes, das als solches a priori muß eingesehen werden können, und mit dem das Daseyn der Sinnen-Objecte übereinstimmen muß (§. 65 und 66), führt schon von selbst auf den Satz: Daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniß, sondern wahrhaft synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen. Eine solche und zwar nothwendige Uebereinstimmung der Principien mög-

*) Prolegomena S. 111.

möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur, kann nur aus zweyerley Ursachen Statt finden: Entweder werden nähmlich diese Gesetze von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letztern völlig einerley. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweyte übrig. — Die allgemeinen Gesetze der Natur (die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes) können mithin nicht von der Erfahrung, sondern diese muß von jenen abgeleitet werden, und unser Verstand ist es eigentlich, welcher der Natur ihre Gesetze vorschreibt. Er ist der Ursprung und die Quelle der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze faßt, und dadurch allererst Erfahrung, ihrer Form nach, a priori zu Stande bringt, vermöge welcher Form alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird. *)

---

§. 173.

*) Prolegomena S. 112. u. 116. — Ueberhaupt genommen sind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren

§. 173.

Noch müssen wir hierbey anzeigen, warum wir das Ganze der Untersuchungen, die in diesem Hauptstücke über den

ihren Gegenständen gedacht werden kann. Entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere kann in Ansehung der Kategorien (mithin auch in Ansehung der daraus abgeleiteten reinen Grundsätze) nicht Statt finden, denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung. Folglich bleibt nur das zweyte übrig, daß nähmlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wollte aber Jemand zwischen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nähmlich, daß sie weder selbstgedachte erste Principien unserer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformations-System der reinen Vernunft); so würde (außer dem, daß bey einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorherbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend seyn, daß in solchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit bey der Erkenntniß der Objecte der Natur mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Der Begriff der Ursache z. B., welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch seyn, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern nur, ich bin so eingerichtet, daß ich diese

den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse angestellt worden sind, mit dem Nahmen einer transscendentalen Analytik des reinen Verstandes belegt haben. — Die Logik ist nähmlich die Wissenschaft von den Verstandesregeln überhaupt, und muß von der Aesthetik, der Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (§. 61.) unterschieden werden. Die Logik aber ist entweder allgemeine, oder transscendentale Logik. Jene abstrahirt von allem Inhalte unserer Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf ein Object, und betrachtet nur die Form des Denkens überhaupt, ohne sich auf Erwägung des Ursprunges unserer Vorstellungen von Gegenständen einzulassen, denn es gilt ihr bey der Bestimmung der Verstandesform, die

den

diese Vorstellung nicht anders, als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht, denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile nichts, als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruhet, wie sein Subject organisirt ist. Die objective Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe kann kein System in der Welt wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des Denkens selbst, wodurch allein die Erkenntniß der Objecte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung möglich wird. Erfahrung muß bloß durch die Kategorien möglich seyn, wenn diese sich nothwendig auf Objecte beziehen sollen. Krit. d. r. Vern. S. 166. M. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede S. XIX. in der Anmerkung.

den Vorstellungen verschafft werden kann, gleich viel, ob diese Vorstellungen a priori oder a posteriori in uns vorhanden seyen. Die transscendentale Logik hingegen ist die Wissenschaft derjenigen Verstandesregeln, die sich a priori auf Gegenstände und die Erkenntniß derselben beziehen. Sie schließt alle Erkenntnisse, die sinnlichen Ursprunges und Inhaltes sind, gänzlich aus, und zeigt theils, daß gewisse Begriffe, die sich auf die Erkenntniß der Objecte beziehen, in uns bloß aus den Handlungen des reinen Denkens entstanden sind, und welches der Umfang derselben sey, theils erklärt sie, wie diese Begriffe a priori möglich seyen, und auf Gegenstände angewandt werden können. *)

§. 174.

Die allgemeine Logik löset das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt diese Elemente als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntnisse dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heißen, und ist eben darum der wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnisse, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalte nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Inhaltes positive Wahrheit ausmachen. Weil aber

*) Krit. d. r. Vern. S. 76. und 79.

aber die bloße Form der Erkenntniſſe, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materiale (objective) Wahrheit der Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt ſo etwas Verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbaren Kunſt, allen unſern Erkenntniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhaltes derſelben noch ſehr leer und arm ſeyn mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigſtens zum Blendwerke von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden iſt. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik. Da es aber der Würde der Philoſophie keinesweges gemäß iſt, andere in der Kunſt, alles, was man will, mit einigem Scheine zu behaupten, und auch nach Belieben anzufechten, — und hierauf läuft die Logik hinaus, wenn ſie als Organon gebraucht wird — zu unterweiſen; ſo kann die Dialektik nur als eine Kritik des dialektiſchen Scheines der Logik

gik beygezählt werden, und in dieſem Sinne werden wir uns in der Folge des Wortes Dialektik bedienen. *)

§. 175.

Der Eintheilung der allgemeinen Logik in die Analytik und Dialektik gemäß kann man auch die transſcendentale Logik in die transſcendentale Analytik und transſcendentale Dialektik eintheilen. Die transſcendentale Analytik trägt die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſſe vor, oder diejenigen Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kann, und iſt zugleich eine Logik der Wahrheit, denn ihr kann keine Erkenntniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit verlöre. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Gränzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verſtandeserkenntniſſe angewandt werden können: ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloß formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerley Weiſe gegeben werden können. Da die transſcendentale Logik alſo eigent-

*) Krit. d. r. Vern. S. 84.

lich nur ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauches der reinen Verstandeserkenntnisse seyn sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauches gelten läßt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdenn dialektisch seyn. Der zweyte Theil der transscendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines seyn, und heißt transscendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke); sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauches, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen. *)

§. 176.

In der transscendentalen Analytik des reinen Verstandes kann man zwey Haupttheile unterscheiden; nähmlich die Analytik der reinen Begriffe, und die Analytik der rei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 87.

reinen Grundsätze. Jene ist diejenige Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, durch welche die Möglichkeit und die Zahl der reinen Begriffe in demselben erforscht wird. Diese ist lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft, welcher sie lehrt, die reinen Verstandesbegriffe, welche die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Sie berichtiget und sichert bloß den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, oder verhütet nur die Fehltritte der Urtheilskraft im Gebrauche der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, und deren Anwendung auf übersinnliche Gegenstände, und ist in so fern nur von negativem Nutzen, denn sie verhindert nur den Irrthum und den Mißbrauch der reinen Verstandesbegriffe. — In diesem Hauptstücke ist die transscendentale Analytik der Verstandesbegriffe und der reinen Grundsätze enthalten. Die transscendentale Dialektik aber wird den Inhalt des folgenden Hauptstückes ausmachen. *)

Drit-

*) Krit. d. r. Vern. S. 90. u. 171. — Es ist das eigentliche Geschäft der transscendentalen Logik und der theoretischen Philosophie, den Gebrauch der Begriffe des reinen Verstandes zu bestimmen und zu berichtigen. Denn um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, dazu ist Philosophie übel angebracht, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig, oder gar kein Land gewonnen hat. Zur Kritik des Gebrauches der reinen Verstandesbegriffe, und zur Verhütung alles Mißbrauches derselben aber ist Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst erforderlich. Krit. d. r. Vern. S. 174.

Drittes Hauptstück.

Transscendentale Dialektik der reinen Vernunft.

Oder

Beantwortung der Frage: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

Erster Abschnitt.

Vom transscendentalen Scheine in der Metaphysik.

§. 177.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behufe ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner solchen Deduction ihrer Möglichkeit bedurft, als wir in den vorhergehenden Hauptstücken von beyden zu Stande gebracht haben: Denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweyte aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letztern Zeugniß sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch als Philosophie, d. i. Erkenntniß aus bloßen Begriffen (nicht aus der Construction der Begriffe), es der Mathematik niemahls gleichthun kann. Beyde Wissenschaften hatten also einer Deduction und Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nähmlich Metaphysik nöthig.

§. 178.

§. 178.

Metaphyſik hat es aber außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden (dergleichen die antologiſchen ausmachen), noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemahls in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (daß ſie nicht leer und nicht bloße Hirngeſpinſte ſind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falſchheit durch keine Erfahrung beſtätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieſer Theil der Metaphyſik iſt überdem gerade derjenige, welcher den weſentlichen Zweck derſelben, wozu alles andere nur Mittel iſt, ausmacht, und ſo bedarf dieſe Wiſſenſchaft einer ſolchen Deduction um ihrer ſelbſt willen. Die Frage, die wir in dieſem Hauptſtücke zu beantworten haben, betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik, nähmlich die Beſchäftigung der Vernunft bloß mit ſich ſelbſt, und, indem ſie ihre eigenen Begriffe ebrütet, die unmittelbar daraus entſpringende Bekanntſchaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieſelbe dazu gelangen zu können. *)

§. 179.

Ohne Auflöſung der Frage aber: Wie Metaphyſik überhaupt möglich ſey? thut ſich die Vernunft niemahls ſelbſt

*) Prolegomena S. 124-125.

ſelbſt genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verſtand einſchränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Beſtimmung. Jede einzelne Erfahrung iſt nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebiethes; das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung iſt aber ſelbſt keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu deſſen bloßer Vorſtellung ſie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verſtandesbegriffe, deren Gebrauch auf Erfahrung geht, ſo weit ſie gegeben werden kann, indeſſen daß Vernunftbegriffe auf die Vollſtändigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinaus gehen. So wie alſo der Verſtand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, ſo enthält die Vernunft in ſich den Grund zu Ideen, worunter ſolche nothwendigen Begriffe zu verſtehen ſind, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung gegeben werden kann. *)

§. 180.

Die Ideen der Vernunft beziehen ſich alſo auf etwas, das in gar keiner Erfahrung angetroffen werden kann. Dadurch werden ſie die Quellen von Grundſätzen, die uns wider alle Warnungen der Kritik des reinen Verſtandes und ſeines Gebrauches über den empiriſchen Gebrauch der Kategorien wegführen, und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhalten. Man kann aber

*) Prolegomena S. 126.

aber diejenigen Grundsätze, welche uns zumuthen oder gebiethen, in unserer Erkenntniß über alle Schranken möglicher Erfahrung hinauszugehen, transscendente Grundsätze nennen, und muß sie den immanenten d. i. denjenigen entgegensetzen, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. *)

§. 181.

Der Schein nun, den die transscendenten Grundsätze, und die ihnen gemäßen Erkenntnisse von übersinnlichen Dingen bey sich führen, ist von ganz eigener Art, und verdient daher, um vom logischen Scheine unserer Erkenntnisse besser unterschieden werden zu können, ein transscendentaler Schein genannt zu werden. Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein da-

*) Krit. d. r. Vern. S. 352. — Man muß die transscendenten Grundsätze nicht mit dem transscendentalen Mißbrauche der Kategorien (§. 153.) verwechseln, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat. Transscendente Grundsätze hingegen gebiethen, die Gränzen der Erfahrung zu überschreiten, und außerhalb derselben auf Erweiterung unserer Erkenntnisse auszugehen.

dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: Die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hiervon ist diese, daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird, oder daß dasjenige von der Vernunft transscendenter Weise auf ein Object an sich selbst bezogen wird, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht. So führen also die Ideen der Vernunft eine Illusion bey sich, die eben so wenig zu vermeiden ist, als der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine wie im Mittagskreise, und in Ansehung welcher wir nur verhüten können, daß sie uns nicht verführe. *)

§. 182.

Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, die nicht etwa aus Mangel an Kenntnissen entstanden, oder künstlich ersonnen worden ist, son-

*) Krit. d. r. Vern. S. 353.

ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt dann, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, noch immer täuſcht. In der transſcendentalen Dialektik (§. 175.) werden wir uns mithin damit begnügen müſſen, den Schein, der den transſcendenten Urtheilen anklebt, aufzudecken, damit er uns nicht ferner betrüge, ohne doch dieſen Schein gänzlich wegſchaffen und aufheben zu können. Dieß kann nun durch keine objective und dogmatiſche Unterſuchung der Sachen, ſondern bloß durch eine ſubjective und kritiſche Unterſuchung der Vernunft ſelbſt, als einer Quelle der Ideen bewerkſtelligt werden, welche Unterſuchung deßhalb ſo viele Schwierigkeiten hat, weil dabey die reine Vernunft das Dialektiſche, das ihren Ideen natürlicher Weiſe anklebt, ſelbſt aufdecken muß. *)

Zweyter Abſchnitt.

Von der Vernunft überhaupt, und von dem logiſchen und reinen Gebrauche derſelben.

§. 183.

Um nun aber den wahren Gebrauch der Ideen der Vernunft ausfindig machen und mit Sicherheit beſtimmen zu können, müſſen wir uns mit der urſprünglichen Einrichtung des Vermögens unſers Gemüthes, woraus ſie abſtammen, bekannt machen, und daher zuvörderſt die Vernunft nach

*) Krit. d. r. Vern. S. 354. Prolegomena S. 128.

nach dem verschiedenen Gebrauche, dessen sie fähig ist, erwägen.

§. 184.

Wenn man die Vernunft von dem Verstande unterscheidet, so ist dieser das **Vermögen der Regeln** (§. 130), und als ein solches haben wir ihn in der transscendentalen Analytik dargestellt; die Vernunft hingegen überhaupt und so wohl nach ihrem logischen, als auch realen Gebrauche, da sie selbst den Ursprung besonderer Begriffe und Grundsätze enthält, genommen, ist das **Vermögen der Principien.** — Man muß aber **comparative Principien**, und **Principien, die es an sich selbst sind**, von einander unterscheiden. Ein comparatives Princip ist jede Erkenntniß, die als Princip gebraucht werden kann, ob sie zwar an sich selbst und ihrem eigenen Ursprunge nach kein Princip ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Princip. Da nun der Verstand solche allgemeinen Sätze a priori darbiethet, die zu Obersätzen in Vernunftschlüssen dienen können; so dürfen dergleichen Sätze des Verstandes, in Ansehung ihres möglichen Gebrauches, Principien genannt werden. Eigentliche Erkenntniß aus Principien ist jedoch diejenige, da man das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkennt,

und

und jeder Vernunftschluß ist eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter die Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Principien an sich selbst aber sind synthetische Erkenntnisse aus Begriffen. Dergleichen Erkenntnisse kann der Verstand gar nicht liefern, indem, wie wir in der transscendentalen Analytik, besonders im achten Abschnitte derselben, gesehen haben, dessen Erkenntnisse, ob sie gleich als comparative Principien andern Erkenntnissen zum Grunde liegen, an sich selbst genommen, so fern sie synthetisch sind, nicht auf bloßem Denken beruhen, sondern nur in so fern a priori möglich sind, als ihnen reine Anschauungen (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt zum Grunde liegen. Nur allein die Vernunft enthält also Principien, und wie dieselben möglich sind, desgleichen wie sie sich auf die Natur der Dinge beziehen, und solche bestimmen können, das ist es, was wir in der Folge darzuthun haben. *)

§. 185.

In Ansehung der Vernunft, die allgemein genommen ein Vermögen der Principien ist, findet theils ein bloß for-

*) Krit. d. r. Vern. S. 356. — Der Grundsatz des Verstandes: Alles, was geschieht, hat eine Ursache; kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht,

formaler, oder logiſcher, theils ein realer, oder reiner Gebrauch Statt. Jener iſt das Vermögen mittelbar zu ſchließen, und in demſelben abſtrahirt die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß, d. i. von allen Objecten. Nach dieſem aber erzeugt die Vernunft ſelbſt Begriffe und Grundſätze, die weder von den Sinnen, noch auch von dem Verſtande entlehnt ſind. *)

§. 186.

In jedem Vernunftſchluſſe, den man von dem Verſtandesſchluſſe, in welchem ein Urtheil aus dem andern unmittelbar, d. i. ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung abgeleitet wird, unterſcheiden muß, denkt man zuerſt eine Regel (major) durch den Verſtand. Zweytens ſubſumirt man eine Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimmt man die ſubſumirte Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (concluſio), mithin a priori durch die Vernunft. In dem Satze z. B. Alle Menſchen ſind ſterblich; liegen ſchon die Sätze: Einige Menſchen ſind ſterblich; Einige Sterbliche ſind Menſchen; Nichts, was unſterblich iſt, iſt ein Menſch. Alle dieſe Sätze laſſen ſich alſo unmittelbar

ſchieht, ſondern nur als Grundſatz der Möglichkeit der Erfahrung erwieſen werden. S. oben §. 136. und Krit. d. r. Vern. S. 289.

*) Krit. d. r. Vern. S. 355.

bar aus jenem ableiten. Wenn man dagegen unter den Begriff eines Menschen den darin gar nicht enthaltenen Begriff eines Gelehrten subsumirt, und diesen durch das Prädicat des Begriffes Mensch bestimmt, so kommt dadurch der Vernunftschluß zu Stande: Alle Menschen sind sterblich; Die Gelehrten sind Menschen; Also sind die Gelehrten sterblich; und in demselben ist die Wahrheit der Conclusion mit der Wahrheit des Obersatzes vermittelst eines Zwischenurtheils verknüpft worden. *)

§. 187.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden ist, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nähmlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe; so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und läßt sich das Object des Schlußsatzes unter die gegebene Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Der Satz: Alle Menschen sind sterblich, bestimmt viele Gegenstände der Erkenntniß. Unter die Bedingung dieses Satzes, welches der Begriff Mensch ist, subsumire ich den Begriff Cajus, und folgere alsdann, daß

*) Krit. d. r. Vern. S. 359.

daß auch vom Cajus gelte, was allgemein unter der Bedingung, daß etwas ein Mensch sey, gilt. Man sieht aber hieraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen, und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche. *)

§. 188.

Auf den verschiedenen Arten des Verhältnisses, welches der Obersatz in einem Vernünftschlusse zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, beruhen die Verschiedenheiten der Form der Vernunftschlüsse. Nun sind alle Verhältnisse des Denkens in den Urtheilen entweder die des Prädicats zum Subjecte, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniß und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander. Jeder Obersatz eines Vernunftschlusses muß also entweder ein kategorisches, oder hypothetisches, oder disjunctives Urtheil ausmachen. Mithin giebt es auch drey Arten der Vernunftschlüsse (oder drey Arten der Function der Vernunft beym Schließen), nähmlich entweder kategorische, oder hypothetische, oder disjunctive. **)

§. 189.

*) Krit. d. r. Vern. S. 361.

**) Krit. d. r. Vern. S. 361. Prolegomena S. 129.

§. 189.

In ihrem logiſchen Gebrauche iſt die Vernunft ein bloß ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form und Verbindung zu geben, wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander, und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſtern in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden. Soll aber ein reiner Gebrauch von der Vernunft Statt haben, ſo muß ſie der Quell von Begriffen und Urtheilen ſeyn, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder ſo muß ſie eigenthümliche ſynthetiſche Grundſätze und Regeln a priori enthalten. Worin nun dieſe Grundſätze beſtehen mögen, und welches die ſynthetiſchen Erkenntniſſe durch reine Vernunft ſeyn können? das iſt die Frage, mit deren Beantwortung wir uns jetzt vorläufig beſchäftigen wollen. *)

§. 190.

Daß es einen reinen Gebrauch der Vernunft gebe, wird zwar nicht aus dem logiſchen Gebrauche derſelben ſogleich und unmittelbar erkannt. Denn dadurch, daß die Vernunft im logiſchen Gebrauche auf Einheit der Principien geht, welchen das Mannigfaltige der Regeln und Urtheile des Verſtandes untergeordnet werden ſoll, damit dieſer

*) Krit. d. r. Vern. S. 362.

ser in durchgängigem Zusammenhange mit sich selbst stehe, wird den Objecten, welche der Verstand erkennt, kein Gesetz vorgeschrieben, oder an diesen Objecten irgend etwas bestimmt, sondern jenes Bestreben der Vernunft, die besondern Erkenntnisse des Verstandes höhern und allgemeinern Erkenntnissen unterzuordnen, schreibt bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes vor, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl zu bringen; und man darf dieserhalb jenem Gesetze noch keinesweges objective Gültigkeit geben, und den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit beylegen, die der Gemächlichkeit und der Ausbreitung unsers Verstandes Vorschub thut. Aber das logische und formale Verfahren der Vernunft in den Schlüssen giebt uns doch sichere Anleitung, den Grund und die Beschaffenheit des reinen Gebrauches derselben, wenn es dergleichen geben sollte, und der darin enthaltenen Begriffe und synthetischen Grundsätze kennen zu lernen.

§. 191.

Erstens geht nähmlich der Vernunftschluß nicht auf Abschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände gehen sollte; so hat sie doch auf diese, und deren Anschau-

ung

ung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer, als der Verſtandeseinheit, weſentlich verſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebiethen können. — Zweytens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts Anders, als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung (ſeines Subjectes) unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht; ſo ſieht man wohl, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 363.

§. 192.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung mit andern Gegenständen enthalten. Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich zwar analytisch auf irgend eine Bedingung (und der Satz: Alles zufällig Existirende hat eine Ursache; ist ein analytischer Satz); aber nicht aufs Unbedingte. Auch müssen aus jenem Grundsatze der reinen Vernunft verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist, so daß man nach einer Ursache davon fragen kann. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, kann besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben. *)

§. 193.

Ob nun aber jener Grundsatz der reinen Vernunft, daß sich nähmlich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis

*) Krit. d. r. Vern. S. 364.

thesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectiv gültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen; und ob dieses Bedürfniß der Vernunft nur durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden sey, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt, und welche Mißdeutungen und Verblendungen in diesem Falle in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, einschleichen mögen; das haben wir eben in der transscendentalen Dialektik zu untersuchen. *)

Dritter Abschnitt.

Von dem Ursprunge, der Verschiedenheit und dem Zwecke der transscendentalen Ideen.

§. 194.

Wir haben in der transscendentalen Analytik des reinen Verstandes (§. 81.) gesehen, daß die bloße logische Form unsers

*) Krit. d. r. Vern. S. 365.

unſerer Urtheile den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalte, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht; und daß die Kategorien, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten, nichts Anders ſeyen, als die Form der Urtheile in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt. Wir können eben daher auch erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe enthalten werde, welche, um deſto beſſer von den Kategorien unterſchieden werden zu können, reine Verſtandsbegriffe, oder transſcendentale Ideen genannt werden müſſen, und die dazu dienen, den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſammten Erfahrung nach Principien zu beſtimmen. Denn wenn dergleichen reine Vernunftbegriffe gegeben ſind und ſich in unſerer Erkenntniß vorfinden, ſo können ſie, wenn man ſie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derſelben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, ſo fern ſie bloß die Form betrifft, das Logiſche der Vernunftſchlüſſe, ſo fern ſie aber die Verſtandesurtheile in Anſehung einer und der andern Form a priori als beſtimmt vorſtellt, transſcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht. *)

§. 195.

*) Krit. d. r. Vern. S. 377. Prolegomena S. 119. —

§. 195.

Der transscendentale Vernunftbegriff überhaupt ist aber kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedin-

Es ist in der Philosophie von großer Wichtigkeit, daß man verwandte Begriffe gehörig von einander unterscheide: und jeder Verwechselung derselben vorbaue, welches nur dadurch bewirkt werden kann, daß man jeden derselben mit einem eigenen Nahmen belegt. Eben daher ist es auch rathsam, um die Vermischung der Vernunftbegriffe mit den Kategorien, welche in den Theorien der Philosophen gewöhnlich Statt findet, zu verhüten, jene auch schon durch einen besondern Nahmen und Ausdruck von diesen zu unterscheiden. Da nun das Wort Idee bereits in unsere Sprache aufgenommen ist, und Plato unläugbar unter den Ideen etwas verstand, das nicht allein niemahls von den Sinnen entlehnt ist, sondern auch sogar die Begriffe des Verstandes weit übersteigt; so ist es sehr rathsam, das Wort Idee zur Bezeichnung der Vernunftbegriffe ausschließlich zu gebrauchen, und dadurch den Unterschied, der zwischen den Vernunftbegriffen und Verstandesbegriffen Statt findet, und sowohl den Ursprung als auch den Gebrauch beyder betrifft, bemerklicher zu machen. Ueberhaupt genommen fehlt es uns gar nicht an Benennungen und Ausdrücken, die jeder Art von Vorstellungen in unserm Gemüthe gehörig angemessen sind, und es bringt nichts als Verwirrung und Unbestimmtheit in unserm Denken hervor, wenn man die Benennungen der verschiedenen Arten unserer Vorstellungen synonymisch gebraucht. Folgende nähere Bestimmung jener Benennungen wird daher gewiß nicht ohne Nutzen seyn. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio); eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff. Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand,

Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. In der Conclusion eines Vernunftschlusses wird nähmlich ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand restringirt, nachdem wir es vorher in dem Obersatze in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. So kann ich z. B. den Satz: Cajus ist sterblich; auch durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier, den Begriff des Menschen); und nachdem ich unter diese Bedingung in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich) subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich). Diese vollendete Größe des Umfanges eines Urtheils in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die **Allgemeinheit** (universalitas). Dieser aber entspricht in der Synthesis der Anschauungen die **Allheit** oder **Totalität** der Bedingungen, und der Begriff dieser Totalität ist

mithin

stand, und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmahls, das mehreren Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist der Vernunftbegriff oder die Idee. Krit. d. r. Vern. S. 368. Prolegomena S. 127.

mithin der transscendentale Vernunftbegriff. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden. *)

§. 196.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien der Relation sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe oder Ideen giebt es auch; und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjecte, zweytens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem Systeme zu suchen seyn. Jenen Arten des Verhältnisses, die der Verstand denkt, sind nähmlich die verschiedenen Arten des Vernunftschlusses parallel (§. 188.); denn in jedem Vernunftschlusse wird durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortgeschritten, und zwar im kategorischen zum Subjecte, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, im hypothetischen aber zu einer Voraussetzung, die nichts weiter voraus setzt, im disjunctiven endlich zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchem nichts weiter erforderlich

*) Krit. d. r. Vern. S. 178.

lich ist, um die Eintheilung eines Begriffes zu vollenden. Die erste Idee ist demnach die Idee des vollständigen Subjectes (Substantiale), oder die Idee der unbedingten Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen. Die zweyte, die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, oder die Idee der absoluten Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Die dritte endlich, die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffes des Möglichen, oder die Idee der absoluten Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt. Die erste Idee ist psychologisch, die zweyte kosmologisch, und die dritte theologisch. Da diese Ideen aus dem Vernunftvermögen selbst und aus dessen ursprünglichen Handlungsweisen abgeleitet worden sind, so kann man auch sicher seyn, daß diese Ableitung Vollständigkeit habe, alle Ansprüche der reinen Vernunft vorstelle, und eine Ausmessung dieser Vernunft enthalte. *)

§. 197.

*) Krit. d. r. Vern. S. 379. 391. u. 432. Prolegomena S. 129. — Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt, nach welchem von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten jedem Dinge eins zukommt, und welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmt angesehen wird. Hieraus kann man leicht einsehen, daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach

§. 197.

Da die Ideen von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen aus der wesentlichen Handlungsweise der Vernunft abstammen, so sind sie wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig, und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet. Wenn es ihnen also auch an einem angemessenen Gebrauche in concreto fehlte, und wenn sie auch gar keinen andern Nutzen haben sollten, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem man ihn aufs Aeußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird; so sind sie doch keinesweges als nichtig, überflüssig und willkührlich erdichtet anzusehen, und dienen noch dann, wenn durch dieselben auch gar kein Object sollte bestimmt und erkannt werden können, dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches, dadurch er in der ihm angemessenen Erfahrungserkenntniß besser und weiter geleitet wird. *)

§. 198.

nach mit derjenigen einerley sey, wodurch sie die Idee eines Inbegriffes aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate enthält. Prolegomena S. 130.

*) Krit. d. r. Vern. S. 378. u. 385. — Wenn die Aufgaben, die auf eine Wissenschaft führen und den Inhalt derselben ausmachen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt sind; so muß man von dieser Wissenschaft sagen, sie sey subjective und zwar nothwen-

§. 198.

Die Kategorien werden zwar auch a priori vor der Erfahrung gedacht; sie enthalten aber doch nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern diese Erscheinungen nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich; aber ihre Anwendung muß auch jederzeit in der Erfahrung gezeigt werden, denn sie machen nur die intellectuelle Form aller Erfahrung aus (§. 102. ff.). Der Gebrauch der Vernunftbegriffe oder der Ideen läßt sich hingegen gar nicht auf Erfahrung einschränken, denn sie enthalten das Unbedingte, und betreffen also etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemahls ein Gegenstand der Erfahrung ist, oder worauf zwar die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung fährt, und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauches schätzet und abmisset, das aber niemahls ein Glied der empirischen Synthesis (der Erfahrung) ausmacht. Ja man muß sogar sagen, daß uns die Vernunftideen zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung eigentlich gar nichts

nutzen,

wendiger Weise wirklich. Von der Metaphysik, die es mit den Untersuchungen über die Seele, die Welt, und die Gottheit vorzüglich zu thun hat, kann man daher auch sagen, sie sey subjective wirklich, und durch die menschliche Vernunft nothwendig. Wir haben also nur in Ansehung derselben zu untersuchen, wie sie (objective) möglich sey? Prolegomena S. 125. in der Anmerkung.

nutzen, sondern vielmehr in Ansehung desselben entbehrlich, ja wohl gar den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich sind (wodurch jedoch der Nutzen derselben in einer andern, noch zu bestimmenden, Absicht nicht abgeläugnet wird). Ob die Seele eine einfache Substanz sey, das kann uns zur Erklärung der Erscheinung derselben ganz gleichgültig seyn; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange, oder von der Weltewigkeit (a parte ante) dazu dienen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir, nach einer richtigen Maxime der Natur-Philosophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden ist, enthalten, weil dieses nicht mehr Natur-Philosophie ist, sondern ein Geständniß, daß es damit bey uns zu Ende gehe. Es haben mithin die Vernunftideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauches, als die Kategorien, durch die, und die darauf gebauten Grundsätze, Erfahrung selbst allererst möglich wird, welche Bestimmung aber keinesweges in reiner Erkenntniß von Dingen außer aller Erfahrung besteht. *)

§. 199.

*) Krit. d. r. Vern. S. 366. Prolegomena S. 130.

§. 199.

Der transscendentale Vernunftbegriff geht jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemahls, als bey dem schlechthin d. i. in jeder Beziehung und ohne Restriction Unbedingten. Die reine Vernunft überläßt alle Erkenntniß der Objecte dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung, oder vielmehr deren Synthesis in der productiven Einbildungskraft (§. 108.) bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdruckt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute, in aller Beziehung gültige Totalität ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist); sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganzes zusammen zu fassen. *)

§. 200.

*) Krit. d. r. Vern. S. 382.

§. 200.

Die Vernunft gelangt allezeit durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einer Erkenntniß, und die Prämiſſen ſind immer Bedingungen der Concluſion. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategoriſchen oder hypotheriſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos) oder des Bedingten (per episyllogismos) in unbeſtimmten Weiten fortgeſetzt werden kann. Man wird aber leicht inne, daß die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe (per prosyllogismos) ſich gegen das Vernunftvermögen ganz anders verhalte, als die abſteigende Reihe (per episyllogismos). Denn da im erſtern Falle die Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben iſt, ſo kann man zu derſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind (Totalität in der Reihe der Prämiſſen), weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht ſchon ganz vorausgeſetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Wenn daher eine Erkenntniß als bedingt angeſehen

wird,

wird, ſo iſt die Vernunft genöthiget, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet, und ihrer Totalität nach gegeben, geſetzt auch, daß wir niemahls dahin gelangen könnten, ſie zu faſſen, anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkenntniß als Bedingung anderer Erkenntniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen; ſo kann es der Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey, weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimmt und geſichert iſt. Die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, worauf der transſcendentale Vernunftbegriff geht und welche die Vernunft nothwendig fordert, iſt demnach auch nicht eine Totalität dieſer Syntheſis von Seiten des Bedingten, oder in abſteigender Reihe (a parte poſteriori), ſondern nur auf der Seite der Bedingungen oder in aufſteigender Reihe (a parte priori); denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſetzt, und die Idee von der Totalität dieſer Folgen iſt ein Gedankending, welches nur willkürlich gedacht, nicht aber durch die Vernunft nothwendig vorausgeſetzt wird. *)

Vier-

*) Krit. d. r. Vern. S. 387. 393. und 436.

Vierter Abschnitt.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft überhaupt.

§. 201.

Wir haben bereits oben (§. 155.) bemerkt, daß die Unabhängigkeit des Ursprunges der Kategorien von der Sinnlichkeit leicht dazu verleiten könne, den Gebrauch derselben über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich auszudehnen, woraus alsdann die Noumena (Gedankenwesen) entstehen, die aber, weil man von denselben alle Anschauungen im Raume und in der Zeit weggenommen hat, gar keine Bedeutung haben, und sich auf kein Object beziehen. Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, und ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu seyn, über seine Gränzen (die Erfahrung) so ganz muthwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt seyn kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils sogar, um sie zu vollenden, gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen, und dadurch von Erfahrungsbe-

dingungen endlich einmahl unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Durch die Vernunft also und durch die transscendentalen Ideen derselben wird dem Verstande ein transscendenter Gebrauch (§. 180.) abgelockt. *)

§. 202.

Die Vernunft enthält nähmlich in ihren Ideen Gründe zu Schlüssen, die keine empirischen Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anders schließen, wovon wir doch keinen Begriff durch den Verstand (das in gar keiner möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann) haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein, von welcher selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen kann (§. 181.), objective Realität beylegen. Dergleichen Schlüsse sollte man in Ansehung ihres Resultats vernünftelnde Schlüsse nennen; wie wohl sie auch, da sie doch nicht erdichtet, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind, den Nahmen der Vernunftschlüsse führen können. **)

§. 203.

So vielfach die Ideen sind (§. 196.), so viele dialectische oder vernünftelnde Schlüsse giebt es auch. Den Vernunft=

*) Prolegomena S. 133.

**) Krit. d. r. Vern. S. 397.

nunftſchluß der erſten Claſſe, der ſich auf die Seele bezieht, werden wir den transſcendentalen Paralogismus der reinen Vernunft, den Zuſtand der Vernunft, der aus den Schlüſſen der zweyten Claſſe, die ſich auf die Welt beziehen, entſpringt, wollen wir die Antinomie der reinen Vernunft, den Vernunftſchluß der dritten Claſſe endlich, der das Weſen aller Weſen betrifft, wollen wir das Ideal der reinen Vernunft nennen. Die Beſchaffenheit der dialektiſchen Vernunftſchlüſſe wird aber die ihnen eben beygelegten Nahmen hinlänglich rechtfertigen. *)

Fünfter Abſchnitt.

Transſcendentaler Paralogismus der reinen Vernunft.

§. 204.

Der logiſche Paralogismus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogismus aber hat einen transſcendentalen Grund, der Form nach falſch zu ſchließen. Auf ſolche Weiſe wird dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illuſion bey ſich führen. **)

*) Krit. d. r. Vern. S. 397.

**) Krit. d. r. Vern. S. 399.

Die reine Vernunft fordert nähmlich, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject, und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und daß das Substantiale der Dinge selbst niemahls von unserm noch so tief eindringenden Verstande, auch wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; denn die specifische Natur unsers Verstandes besteht darin, alles discursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher sind auch alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subject fehlt. *)

§. 205.

Nun scheint es aber, als ob wir in dem Bewußtseyn unserer selbst (dem denkenden Subjecte) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung. Denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend

*) Prolegomena S. 135.

gend eines andern Subjectes gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht bloß Idee (Begriffe eines Maximum, dem die Erfahrung niemahls adäquat seyn kann), sondern der Gegenstand, nähmlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu seyn. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff *), sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge seyn, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjectes, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben. Gleichwohl veranlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialistische Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus dieser vermeinten Erkenntniß von dem Substanziale unsers denkenden Wesens, seine Natur,

so

*) Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr, als Gefühl eines Daseyns ohne den mindesten Begriff, und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.

so fern die Kenntniß derselben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu schließen. **)

§. 206.

Dieses Argument ist der Vernunftschluß:

Was nicht anders, als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als Subject, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders, als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

In diesem Schlusse wird a priori bewiesen, daß alle denkende Wesen an sich genommen einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nähmlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bey sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind. In demselben wäre also ein Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan worden, er hätte uns in das Feld der Noumenen geführt, und folglich wäre dadurch das Resultat unserer Kritik widerlegt worden, daß nähmlich alle Erkenntniß des Menschen auf Erfahrungsobjecte eingeschränkt sey, und daß synthetische Sätze a priori lediglich in Beziehung auf die Gegenstände möglicher Erfahrung,

*) Prolegomena S. 136.

rung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieſer Erfahrung ſelbſt, thunlich und zuverläßig ſeyen. Denn der Satz: Ein jedes denkendes Weſen, als ein ſolches, iſt einfache Subſtanz; iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht, und die Art des Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann.

§. 207.

Allein wenn man das Argument genauer unterſucht, ſo wird man balde finden, daß es aus einem Fehlſchluſſe beſtehe. In den beyden Prämiſſen wird nähmlich das Denken des Subjectes in ganz verſchiedener Bedeutung genommen. Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns (als die Form des Denkens), nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch es als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet: Oder, im Unterſatze iſt nicht von Dingen (außer dem Denken), ſondern vom Denken (indem man von allem Objecte abſtrahirt), in welchem das Ich immer zum Subjecte

jecte des Bewußtseyns dient, die Rede. *) Daher kann im Schlußsatze nicht folgen: Ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: Ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjecte des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, (denn daß Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject, und als etwas, das nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, ist ein identischer Satz) der schlechterdings nichts über die Art meines Daseyns eröfnet. **)

Der dialektische Schein in dem obigen Argumente und in der ganzen rationalen Psychologie, welche unabhängig von aller Erfahrung (die unser Ich in concreto bestimmt) das Subject unsers Vorstellens und die Art seines Daseyns zu bestim-

*) Weil Erfahrung empirische Erkenntniß ist, zur Erkenntniß aber (da sie auf Urtheilen beruhet) Ueberlegung (reflexio), mithin Bewußtseyn, d. i. Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: So muß das Bewußtseyn in das discursive (welches, als logisch, weil es die Regel giebt, vorangehen muß), und das intuitive Bewußtseyn eingetheilt werden. Das erstere (die reine Apperception seiner Gemüthshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich, und ist in allen Urtheilen immer ein und dasselbe, weil es bloß dies Förmliche des Bewußtseyns, dagegen die innere Erfahrung das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen innern Anschauung, das Ich der Apprehension (folglich eine empirische Apperception) enthält. S. Kants Anthropologie S. 27.

**) Krit. d. r. Vern. S. 409.

ſtimmen unternimmt, beruhet alſo auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt. Ich denke mich ſelbſt zum Behufe einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abſtrahire, und ſchließe daraus, daß ich mich meiner Exiſtenz auch außer der Erfahrung und den empiriſchen Bedingungen derſelben bewußt werden könne. Folglich verwechſele ich die mögliche Abſtraction von meiner empiriſch beſtimmten Exiſtenz mit dem vermeinten Bewußtſeyn einer abgeſondert möglichen Exiſtenz meines denkenden Selbſt, und glaube das Subſtantiale in mir als das transſcendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtſeyns, welche allem Beſtimmen, als der bloßen Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe. *)

§. 208.

Daß dieſe Auflöſung jenes berühmten Arguments für die objective Subſtanzialität unſers vorſtellenden Ich in einen Paralogismus ganz richtig ſey, erhellet ganz deutlich aus demjenigen, was bereits im vorhergehenden Hauptſtücke (§. 135. und 142.) über die Bedingungen der Anwendbarkeit des Begriffes Subſtanz erwieſen worden iſt. Denn das denkende Ich (die Seele) mag immer als das letzt

*) Krit. d. r. Vern. S. 426.

letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen: So bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer, und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanz in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann. Die Beharrlichkeit kann aber niemahls aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behufe der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bey der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (§. 135.), und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjectes, was selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, daß sein Daseyn durchaus beharrlich sey, und daß es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen, oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze a priori können niemahls an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bewiesen werden. *)

§. 209.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele, als Substanz, auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen; so kann dieses von ihr doch nur zum Behufe möglicher Erfahrung,

*) Prolegomena S. 137. Krit. d. r. Vern. S. 432.

rung, und nicht von ihr, als einem Dinge an ſich ſelbſt, und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun iſt die ſubjective Bedingung aller für uns möglichen Erfahrung das Leben: Folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geſchloſſen werden, denn der Tod des Menſchen iſt das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenſtand derſelben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage iſt. Alſo kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menſchen (deren Beweis man uns wohl ſchenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen iſt) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Subſtanz, ſo fern er mit dem Begriffe der Beharrlichkeit, als nothwendig verbunden angeſehen werden ſoll, dieſes nur nach einem Grundſatze möglicher Erfahrung, und alſo auch nur zum Behufe derſelben ſeyn kann. *)

§. 210.

*) Prolegomena S. 138. — Moſes Mendelſohn bemerkte in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele (wenn man einräumt, ſie ſey ein einfaches Weſen) nicht durch Zertheilung zu ſeyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Abſicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu ſichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daſeyns durch Verſchwinden annehmen könnte. In ſeinem Phädon ſuchte er nun dieſe Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung ſeyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er ſich zu beweiſen getraute, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und alſo nach und nach etwas an ſeinem Daſeyn verlie-

§. 210.

Daß unſern äußern Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns, nicht bloß correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kann gleichfalls niemahls als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behufe der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes will ſo viel ſagen: Daß etwas auf empiriſche Art, mithin als Erſcheinung außer uns im Raume ſey, kann man gar wohl beweiſen; denn

lieren, und ſo allmählich in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Theile, und alſo auch keine Vielheit in ſich habe), zwiſchen einem Augenblicke, darin es iſt, und dem andern, darin es nicht mehr iſt, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich iſt. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nähmlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch, ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Anſehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles deſſen, was das Daſeyn ausmacht, abläugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und ſo die vorgebliche Subſtanz (das Ding, deſſen Beharrlichkeit nicht ſchon ſonſt feſtſteht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmähliche Nachlaſſung ihrer Kräfte (mithin durch ein Erlöſchen dieſer Kräfte) in Nichts verwandelt werden könne. Denn ſelbſt das Bewußtſeyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, ſich ſeiner bewußt zu ſeyn, und ſo alle übrige Vermögen. Krit. d. r. Vern. S. 413. Mit einem Worte: Die Subſtanz der Seele, ob ſie gleich einfacher Natur wäre, kann durch das Erlöſchen ihrer Grundkraft einem allmählichen Vergehen unterworfen gedacht werden. Metaphyſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft S. 117.

denn mit andern Gegenſtänden, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil ſie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und alſo für uns nichts ſind. Empiriſch außer mir iſt das, was im Raume angeſchauet wird, und da dieſer ſammt allen Erſcheinungen, die er enthält, zu den Vorſtellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgeſetzen eben ſowohl ihre objective Wahrheit beweiſet, als die Verknüpfung der Erſcheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenſtandes des innern Sinnes), ſo bin ich mir vermittelſt der äußern Erfahrung eben ſowohl der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erſcheinungen im Raume, wie vermittelſt der innern Erfahrung des Daſeyns meiner Seele in der Zeit, bewußt, die ich auch nur, als einen Gegenſtand des innern Sinnes, durch Erſcheinungen, die einen innern Zuſtand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Weſen an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, unbekannt iſt. *)

§. 211.

Der Carteſianiſche Idealismus unterſcheidet alſo nur äußere Erfahrung vom Traume, und die Geſetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erſtern, von der Regelloſigkeit und dem falſchen Scheine der letztern. Er ſetzt in beyden Raum und Zeit als Bedingungen des Daſeyns der Ge-

*) Prolegomena S. 139.

Gegenstände voraus, und fragt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne wirklich im Raume anzutreffen seyen, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bey sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn im gemeinen Leben auch jederzeit dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beyden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existiren, als daß ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff, außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin; nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewußtseyns, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt; so kann die Frage: Ob die Körper (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken

als

als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneinet werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage: Ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire? Denn diese muß eben so wohl verneinet werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale (oder transscendentale) Idealismus hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung in unserer Wahrnehmung niemahls die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen. *)

§. 212.

*) Prolegomena S. 140. — Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subject; aber, als Object der innern empirischen Anschauung, d. i. so fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich, oder nach einander sind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung welcher mein Vorstellungsvermögen leidend ist, und gehört zur Receptivität. Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erscheine; welcher

Satz

§. 212.

Ungeachtet aber die theoretische Vernunft über die abgesonderte mögliche Existenz meines denkenden Selbst gar nichts zu bestimmen vermag, so wird hierdurch doch für die Befugniß und Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauches nicht das Mindeste verlohren; denn der bloß speculative Beweis für die Unsterblichkeit unserer Seele hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemahls einigen Einfluß haben können. Er ist so auf eine Haarspitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebauet werden könnte. *)

§. 213.

Sollte sich aber, nicht in der Erfahrung, sondern in

Satz dann oft böslicher Weise so verdrehet wird, daß er so viel sagen wolle: Es scheine mir nur (mihi videri) gewisse Vorstellungen und Empfindungen zu haben, ja überhaupt daß ich existire. Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urtheile aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objectiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urtheil, sondern bloß empirische Anschauung, die durch Reflexion und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur innern Erfahrung und hiermit Wahrheit wird. Anthropologie S. 27.

*) Krit. d. r. Vern. S. 424.

in gewiſſen (nicht bloß logiſchen Regeln, ſondern) a priori feſtſtehenden, unſere Exiſtenz betreffenden Geſetzen des reinen Vernunftgebrauches Veranlaſſung finden, uns völlig a priori in Anſehung unſers eigenen Daſeyns als geſetzgebend; und dieſe Exiſtenz auch ſelbſt beſtimmend vorauszuſetzen; ſo würde ſich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unſere Wirklichkeit beſtimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empiriſchen Anſchauungen zu bedürfen. Und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtſeyn unſers Daſeyns a priori etwas enthalten ſey, das unſere nur ſinnlich durchgängig beſtimmbare Exiſtenz doch in Anſehung eines gewiſſen innern Vermögens, in Beziehung auf eine intelligibele (freylich nur gedachte) Welt, zu beſtimmen diene kann. *)

§. 214.

Aber dieſes würde nichts deſtoweniger alle Verſuche in der rationalen Pſychologie nicht im mindeſten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewunderungswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes allererſt offenbaret, zwar ein Princip der Beſtimmung meiner Exiſtenz, welches rein intellectuel iſt, haben, aber durch welche Prädicate? Durch keine anderen, als die

mir

*) Krit. d. r. Vern. S. 430.

mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden müſſen, und ſo würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Pſychologie war, nähmlich in das Bedürfniß ſinnlicher Anſchauungen, um meinen Verſtandesbegriffen, Subſtanz, Urſache u. ſ. w. wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verſchaffen; jene Anſchauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemahls hinaus helfen. Indeſſen würde ich doch dieſe Begriffe in Anſehung des praktiſchen Gebrauches, welcher doch immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, der im theoretiſchen Gebrauche analogiſchen Bedeutung gemäß, auf die Freyheit und das Subject derſelben anzuwenden befugt ſeyn, indem ich bloß die logiſchen Functionen des Subjectes und Prädicates, des Grundes und der Folge darunter verſtehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen jenen Geſetzen gemäß ſo beſtimmt werden, daß ſie zugleich mit den Naturgeſetzen, den Kategorien der Subſtanz und der Urſache allemahl gemäß erklärt werden können, ob ſie gleich aus einem ganz andern Princip entſpringen. Dieſes hat nur zur Verhütung des Mißverſtandes, dem die Lehre von unſerer Selbſtanſchauung, als Erſcheinung, leicht ausgeſetzt iſt, geſagt ſeyn ſollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben. *)

Sech-

*) Krit. d. r. Vern. S. 431.

Sechster Abschnitt.

Antinomien der reinen Vernunft.

§. 215.

Der transscendentale Paralogismus bewirkt bloß einen einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjecte unsers Denkens, und zur Behauptung des Gegentheils der Lehren der rationalen Psychologie findet sich in Vernunftbegriffen nicht der mindeste Schein vor. Jetzt kommen wir aber zu einem Producte der reinen Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche, welches das merkwürdigste Phänomen derselben ausmacht, und auch am kräftigsten dazu beyträgt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen. Wenn nähmlich die Vernunft ihr Principium der unbedingten Einheit auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwendet; so verwickelt sie sich in lauter Widersprüche, und gründet auf einen allgemein zugestandenen Grundsatz eine Behauptung, aus einem andern eben so sehr beglaubigten Grundsatz aber folgert sie mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegentheil jener Behauptung, oder geräth dadurch auf dogmatische Behauptungen, die in einem Widerstreite mit einander stehen, und wovon die eine eben so gültige und nothwendige Gründe für sich hat, als die entgegengesetzte. Diesen Zustand der Vernunft, in welchen dieselbe

nicht etwa durch Unvorsichtigkeit oder bloßen Vorwitz, sondern ganz unvermeidlich geräth, indem er aus der Beantwortung von Fragen entspringt, auf welche die Vernunft in ihren Nachforschungen über die Welt nothwendig stoßen muß, scheint die Natur in der Absicht aufgestellt zu haben, um die Vernunft in ihren dreisten dogmatischen Anmaßungen stutzig zu machen, und zu Untersuchungen über die erste Grundlage aller ihrer Erkenntnisse zu nöthigen. Die Falschheit einer Idee verräth sich nähmlich besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung. *)

§. 216.

Ehe wir nun die Auftritte des Zwiespaltes und der Zerrüttung sehen lassen, welche der Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft so lange veranlaßt, als die Bestimmung dieser Gesetze durch eine Kritik der Vernunft noch nicht ausfindig gemacht worden ist, müssen wir die einander widerstreitenden Behauptungen der reinen Vernunft nach einem Princip mit systematischer Vollständigkeit aufsuchen. Hierbey leistet uns nun das System der Kategorien großen Nutzen (und beweist dadurch seine Unentbehrlichkeit im Systeme der reinen Vernunft); denn so viele Classen der Kategorien es giebt, so viele transscendentale Ideen

*) Krit. d. r. Vern. S. 433. u. 452. Prolegomena S. 142. u. 146.

Ideen giebt es auch, auf welche sich die dialektischen und einander widersprechenden Behauptungen der reinen Vernunft beziehen; hiervon aber ist der Grund folgender. — Eigentlich ist es nur der Verstand, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen können, und genau genommen erzeugt die Vernunft gar keine Begriffe, sondern macht allenfalls nur den Verstandesbegriff von der unvermeidlichen Einschränkung einer möglichen Erfahrung frey, und sucht ihn über die Gränzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern. Dieses geschieht nun dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemahls in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war (§. 192.). Demnach werden also die transscendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien seyn, und jene werden sich nebst den darauf Beziehung habenden dialektischen Behauptungen in eine Tafel bringen lassen,

die nach den Titeln der letztern angeordnet ist. Es werden doch aber auch nicht alle Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenigen, in welchen die Synthesis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Denn die absolute Totalität wird von der Vernunft nur so fern gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregate coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen die Rede ist, und die Frage wegen der Totalität der Folgen einer Bedingung ist gar keine Voraussetzung der Vernunft (§. 199. in der Anmerkung). *)

§. 217.

Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der transscendentalen Ideen von der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten einzurichten; so nehmen wir zuerst die zwey ursprünglichen quanta aller unserer Anschauungen, nähmlich Raum und Zeit. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher ist in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart das Vergangene als Bedingung von dem Künftigen a priori zu unterscheiden. Folglich geht die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Reihe der

*) Krit. d. r. Vern. S. 435. Prolegomena S. 148.

der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit, und es wird nach dieſer Idee die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblickes nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind, und keiner die Bedingung der Möglichkeit des andern, wie bey den Theilen der Zeit, ausmacht. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Gränze der vorigen ſind, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regressus und progressus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raumes nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begränzt wird; ſo müſſen wir jeden begränzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Gränze vorausſetzt, und ſo fort an. In Anſehung der Begränzung iſt alſo der Fortgang im Raume

auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowohl nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit fragen.

Zweytens. Die Realität im Raume, d. i. die Materie iſt ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis Statt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders, als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie in Nichts, oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nähmlich das Einfache, verſchwindet, Statt finden kann.

Drittens. Was die Kategorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee von der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelbſt. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloße Aggregate

ſind,

ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wohl von den Räumen ſagen konnte, deren Gränze niemahls an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Kategorie der Cauſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbiethet, in welcher man von der letztern, als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufſteigen, und auf die Vernunftfrage antworten kann.

Viertens. Die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe aber auf eine höhere Bedingung, bis die Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft. *)

§. 218.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier Ideen der abſoluten Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen.

1.

Die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen.

2. Die

*) Krit. d. r. Vern. S. 438.

2.

Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.

3.

Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.

4.

Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.

Hierbey ist noch anzumerken: a) Die Idee der absoluten Totalität betrifft nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt, sondern die absolute Vollständigkeit der Bedingungen der Erscheinungen, so fern diese Bedingungen eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin, d. i. in aller Absicht vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinungen nach Verstandesgesetzen exponirt werden können. Es werden hierbey Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit. b) Es ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis der Bedingungen der Erscheinungen sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen

men weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann wenigstens zum voraus nicht wissen, ob eine solche bey Erscheinungen auch möglich sey. Denn bey Erscheinungen (nicht bey Dingen, die durch bloße Kategorien gedacht werden, von denen man gerade zu sagen kann, daß das Bedingte allein durch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey) ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nähmlich durch die successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig seyn soll. Ob nun diese Vollständigkeit sinnlich möglich sey, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen. c) Das Unbedingte, dessen Erreichung die Vernunft in der Synthesis der Bedingungen der Erscheinungen zur Absicht hat, kann man sich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regressus in der Synthesis der Bedingungen unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben unter-

tergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner andern Bedingung ſteht. In dem erſtern Falle iſt die Reihe a parte priori ohne Gränzen (ohne Anfang) d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regreſſus aber in ihr iſt nie vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweyten Falle giebt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der Weltanfang, in Anſehung des Raumes die Weltgränze, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Gränzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Anſehung der Urſachen die abſolute Selbſtthätigkeit oder Freiheit, in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge aber die abſolute Naturnothwendigkeit heißt. *)

§. 219.

Weil unter Welt gemeiniglich der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, ſo kann man die im vorigen Paragraphen aufgeſtellten Ideen kosmologiſche nennen. Sie haben es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun, und nehmen ihre Objecte jederzeit in derſelben, treiben aber die Syntheſis dieſer Objecte, oder die Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung, bis zu einem Grade, der alle mögliche Erfahrung überſchreitet, und ſind eben daher transſcendent. **) — Jetzt wollen wir die

*) Krit. d. r. Vern. S. 443.

**) Krit. d. r. Vern. S. 433. 434. u. 447. Pralegomena S. 142.

die transſcendentalen Behauptungen, in welchen ſich die Vernunft Einſichten anmaßt, die über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus reichen (deßhalb ſie auch den Grund zu einer vermeinten reinen oder transſcendentalen Kosmologie legen), und die durch eine Mißdeutung der kosmologiſchen Ideen entſtehen, davon aber einer jeden eine ihr widerſprechende (thesis et antithesis) entgegenſteht, nach der Ordnung anführen, in welcher oben (§. 218.) dieſe Ideen angegeben worden ſind.

§. 220.

Erſte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach auch in Gränzen eingeſchloſſen.

Gegenſatz.

Die Welt iſt der Zeit und dem Raume nach unendlich.

Beweis des Satzes.

Hätte die Welt der Zeit nach keinen Anfang; ſo wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit verlaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemahls vollendet ſeyn kann.

(denn

(denn der wahre Begriff der Unendlichkeit ist, daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quanti niemahls vollendet seyn kann, und dadurch enthält das Quantum eine Menge gegebener Einheiten, die größer ist, als alle Zahl): Also kann eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verflossen seyn. Mithin ist ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns.

Sollte aber die Welt dem Raume nach nicht in Gränzen eingeschlossen seyn; so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Gränzen einer Anschauung gegeben wird (denn die Gränzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles mehrere abschneiden), auf keine andere Art, als durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst, gedenken. Um sich demnach die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin

hin auch nicht als zugleich gegeben angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihre Gränzen eingeschlossen.

Beweis des Gegensatzes.

Da der Anfang ein Daseyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so müßte, wenn die Welt einen Anfang haben sollte, eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war; d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; denn kein Theil einer solchen Zeit hat vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns für die des Nichtseyns an sich (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Zeit manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selbst aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Sollte aber die Welt dem Raume nach endlich und begränzt seyn; so befände sie sich in einem leeren Raume, der nicht begränzt ist. Es würde also ein Verhältniß der Dinge in der Welt zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehen könnte, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raume ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die

Begränzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begränzt. *)

§. 221.

Zweyte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Gegensatz.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis des Satzes.

Denn nehmet an, die zusammengesetzten Substanzen bestänben nicht aus einfachen Theilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache übrig bleiben. Im erstern Falle aber würde das Zusammengesetzte

wie-

*) Krit. d. r. Vern. S. 454.

derum nicht aus Subſtanzen beſtehen (weil bey dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als für ſich beharrliche Weſen, beſtehen müſſen). Da nun dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweyte übrig; daß nähmlich das ſubſtanzielle Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſammt einfache Weſen ſeyen, daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementar-Subſtanzen gleich niemahls völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſten Subjecte aller Compoſition und mithin vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

Beweis des Gegenſatzes.

Setzet: Ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen nur im Raume möglich iſt; ſo muß, aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſteht, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen, und der Punct iſt kein Theil, ſondern bloß die Gränze eines Raumes. Alſo muß jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile alles Zuſammengeſetzten aber ſind einfach. Da nun alles Reale,

was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befind-liches Mannigfaltiges in sich faßt, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetztes, nicht aus Accidenzen (denn die können nicht ohne Substanz außer einander seyn), mithin aus Substanzen; so würde das Einfache ein substanzielles Zusammengesetztes seyn, welches sich widerspricht. Der zweyte Satz der Antithesis, daß in der Welt gar nichts Einfaches existire, soll hier nur so viel bedeuten, als: Es könne das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußern noch innern, dargethan werden, und das schlechthin Einfache sey also eine bloße Idee, deren objective Realität niemahls in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es ließe sich für diese transscendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: So müßte die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden enthält. Da nun von dem Nichtbewußtseyn eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgend einer Anschauung eines Objectes kein Schluß gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplicität durchaus nöthig ist; so folgt, daß diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sey, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches

faches Object niemahls in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muß; so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweyte Satz der Antitheſis geht viel weiter, als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, da hingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschafft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äußern Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältnisse desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können. *)

§. 222.

Dritte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Gegensatz.

Es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

*) Krit. d. r. Vern. S. 462.

Beweis des Satzes.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden ist, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Causalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität, dieser aber eben so einen noch ältern voraussetzt u. s. w. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemahls aber einen ersten Anfang, und also überall keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese Causalität nach Naturgesetzen kann also nicht als die Einzige angenommen werden.

Diesemnach muß eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache

nach

nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freyheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemahls vollständig ist.

Beweis des Gegensatzes.

Setzet: Es gebe eine Freyheit im transscendentalen Verstande, als eine besondere Art der Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nähmlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt. Also ist die transscendentale Freyheit dem Causal-Gesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich

ist,

iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von den Geſetzen der Natur iſt zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daß, anſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freyheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freiheit, ſondern ſelbſt nichts Anders als Natur wäre. *)

§. 223.

Vierte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

Gegenſatz.

Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis des Satzes.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn ohne die-

*) Krit. d. r. Vern. S. 472.

dieſe würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben ſeyn, indem die Vorſtellung der Zeit, ſo wie jede andere, in der Wirklichkeit des Bewußtſeyns doch nur erſt durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben iſt. Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſetzt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz, eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein abſolut nothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolut-Nothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige gehört aber ſelbſt zur Sinnenwelt. Denn ſetzet, es ſey außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörte. Nun iſt dieſes unmöglich: Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann; ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehört die Cauſalität der nothwendigen Urſachen der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, mithin zur Erſcheinung, (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich

ich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas Schlechthinnothwendiges enthalten, es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben seyn.

Beweis des Gegensatzes.

Setzet: Die Welt selbst, oder etwas in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Welt widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

Setzet dagegen: Es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen *). Nun müßte sie aber alsdann auch anfangen zu han-

*) Das Wort Anfangen wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist activ, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweyte passiv, da die Causalität in der Ursache selbst anhebt (&c). Es wird hier aus der ersteren auf die letztere geschlossen.

handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, aber eben darum in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt seyn, welches der Voraussetzung widerspricht.

Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Causal-Verbindung) irgend ein schlechthinnothwendiges Wesen *).

§. 224.

Hier haben wir nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beyspiel in irgend einem andern Gebrauche derselben gezeigt werden kann. Wenn wir nähmlich, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze, die bloß auf die Verbindung der Erscheinungen in derselben gehen, als solche annehmen, die allgemein von Dingen an sich selbst, nicht aber bloß von der Erfahrung gelten, welches ganz gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik ganz unvermeidlich ist: So thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit in den Behauptungen der Vernunft und in der Anwendung ihrer kosmologischen Ideen hervor, der niemahls auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beygelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz, wie wir gesehen haben, durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan wer-

*) Krit. d. r. Vern. S. 480.

werden kann; wodurch also die Vernunft sich mit sich selbst entzweyet sieht, und in einen Zustand geräth, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe gesetzt wird. *)

§. 225.

Da die kosmologischen (aber zugleich dialektischen) Lehrsätze der reinen Vernunft das Eigenthümliche an sich haben, daß sie nicht willkührliche Fragen betreffen, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stoßen muß, und da diese Lehrsätze nicht bloß einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey sich führen, der selbst, wenn man nicht mehr von ihm hintergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber nicht vertilgt werden kann; so kann man sich leichte vorstellen, daß diese Lehrsätze, sowohl in Ansehung der Sätze, als auch der Gegensätze, viele Vertheidiger gefunden, und zu vielen Streithändeln in der Metaphysik Veranlassung gegeben haben werden.

§. 226.

Von zwey einander widersprechenden Sätzen können aber nicht alle beyde falsch seyn, außer wenn der Begriff selbst

*) Prolegomena S. 144.

ſelbſt widerſprechend iſt, der beyden zum Grunde liegt. Die zwey Sätze z. B. Ein viereckiger Zirkel iſt rund, und, Ein viereckiger Zirkel iſt nicht rund; ſind beyde falſch. Denn was den erſten Satz betrifft, ſo iſt es falſch, daß der genannte Zirkel rund ſey, weil er viereckig iſt; es iſt aber auch falſch, daß er nicht rund, d. i. eckig ſey, weil er ein Zirkel iſt. Denn darin beſteht eben das logiſche Merkmahl der Unmöglichkeit eines Begriffes, daß unter deſſelben Vorausſetzung zwey widerſprechende Sätze zugleich falſch ſeyn würden, mithin weil kein drittes zwiſchen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird. *)

§. 227.

Nun liegt den zwey erſten Antinomien, die man **mathematiſche** nennen kann, weil ſie ſich lediglich mit der Hinzuſetzung oder Theilung des Gleichartigen beſchäftigen, ein ſolcher widerſprechender Begriff zum Grunde, und daraus läßt ſich einſehen, wie es zugehe, daß Theſis und Antitheſis bey beyden falſch ſind **).

§. 228.

Wenn man von Gegenſtänden im Raume und in der Zeit redet, ſo redet man nicht von Dingen an ſich ſelbſt, da-

*) Prolegomena S. 146.

**) Prolegomena S. 147.

darum, weil man von dieſen nichts weiß, ſondern nur von Dingen in der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer beſondern Erkenntnißart der Objecte, die dem Menſchen allein vergönnet iſt. Was man aber im Raume und in der Zeit denkt, von dem muß man nicht ſagen, daß es an ſich ſelbſt, auch ohne dieſes Denken, im Raume und in der Zeit ſey; denn da würde man ſich ſelbſt widerſprechen, weil Raum und Zeit, ſammt den Erſcheinungen in ihnen, nichts an ſich ſelbſt, und außer unſern menſchlichen Vorſtellungen Exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungsarten ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daß eine bloße Vorſtellngsart auch außer unſerer Vorſtellung exiſtire. Die Gegenſtände der Sinne exiſtiren alſo nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieſelbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für ſich beſtehende Exiſtenz zu geben, heißt ſo viel, als ſich vorſtellen, Erfahrung ſey auch ohne Erfahrung, oder vor derſelben möglich. *).

§. 229.

Wenn man nun nach der Weltgröße dem Raume und der Zeit nach fragt, ſo iſt es für alle unſere Begriffe eben ſo unmöglich zu ſagen, ſie ſey unendlich, als ſie ſey endlich. Denn keines von beyden kann in der Erfahrung enthalten ſeyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder von einer unendlichen verfloſſenen Zeit, noch auch

von

*) Prolegomena S. 147.

von der Begränzung der Welt durch einen leeren Raum, oder durch eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; und die Vorstellungen von einem unendlichen oder leeren Raume, und von einer unendlichen oder leeren Zeit sind nur Ideen. Also müßte diese, auf die eine oder die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinungen ist, deren Daseyn und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nähmlich der Erfahrung, Statt findet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch seyn werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen. *)

§. 230.

Eben dieses gilt von der zweyten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Theile existiren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor

als

*) Prolegomena S. 148. Krit. d. r. Vern. S. 532. und 546.

aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: Einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene vor der Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der mißverstandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile. *)

§. 231.

In den beyden ersten Antinomien bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, daß, was sich widerspricht (nähmlich Erscheinung als Sache an sich selbst) als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt wurde. Was aber die zweyte Classe der Antinomien anbetrifft, die man die dynamischen nennen kann; so besteht die Falschheit, der ihr zum Grunde liegenden Voraussetzungen darin, daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich da im erstern Falle alle beyde einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, im zweyten Falle solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beyde wahr seyn können. **)

§. 232.

*) Prolegomena S. 149. Krit. d. r. Vern. S. 533. und 551.

**) Prolegomena S. 150.

§. 232.

Die mathematiſche Verknüpfung hat es nähmlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile zu thun, und daher müſſen die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als ſinnlich und als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden. In der dynamiſchen Verknüpfung dagegen iſt es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun, und daher braucht in derſelben die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe auszumachen, oder jene braucht nicht mit dieſem gleichartig zu ſeyn, ſondern kann, als bloß intelligibel außer der Reihe des Bedingten und der Erſcheinungen befindlich ſeyn, und doch derſelben zum Grunde liegen, ohne dieſe Reihe, die jederzeit bedingt ſeyn muß, dadurch zu verwirren, und den Verſtandesgebrauch zuwider abzubrechen. *)

§. 233.

Dadurch alſo, daß die dynamiſchen Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen außer der Reihe derſelben, d. i. eine

*) Krit. d. r. Vern. S. 558. und 588. Prolegomena S. 150.

eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht es, daß die einander entgegengesetzten Behauptungen der dritten und vierten Antinomie, wenn ihre Bedeutung vorher berichtiget worden ist, und unbedingte Totalität nicht in bloßen Erscheinungen gesucht wird, beyde wahr seyn können. Wird nähmlich Naturnothwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen, und Freyheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beyde Arten der Causalität annimmt, oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch seyn möchte, die Causalität der letztern Art begreiflich zu machen. Werden hingegen die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst, mithin Raum und Zeit für Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst, und die in der Analytik des Verstandes angeführten Naturgesetze (S. den achten Abschnitt im zweyten Hauptstücke) für Gesetze der Dinge an sich selbst genommen, so ist der Widerspruch zwischen den Sätzen und Gegensätzen der dritten und vierten Antinomie unvermeidlich, und es muß alsdann in der dritten Antinomie von einerley Gegenstande in derselben Bedeutung Freyheit bejahet und verneinet werden. *)

§. 234.

Man kann sich nähmlich zweyerley Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur,

*) Krit. d. r. Vern. S. 559. Prolegomena S. 150.

tur, oder aus Freyheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Dagegen ist die Freyheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst (sponte) anzufangen, dessen Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. In der Erscheinung ist nun jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muß auch etwas seyn, das sich ereugnet, oder geschieht; die Ursache muß angefangen haben zu handeln, denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin, eben so wohl als ihre Wirkung, eine Begebenheit seyn, die wiederum ihre Ursache haben muß, u. s. w. und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung seyn, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freyheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen seyn, so muß sie, respective auf die letztern als Begebenheiten, ein Vermögen seyn, sie von selbst anzufangen, d. i. ohne daß die

Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte und eines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müßte die Ursache, ihrer Causalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung seyn, d. i. sie müßte als ein Ding an-sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden. Kann man einen solchen Einfluß des Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freyheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmahl als Erscheinung, das andermahl als einem Dinge an-sich selbst, ohne Widerspruch beygelegt werden können. Denn, da den Erscheinungen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, auch eine Causalität beylegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. *)

§. 235.

*) Krit. d. r. Vern. S. 560. und 566. Prolegomena S. 151. — Die Freyheit in der in diesem §. angegebenen Be-

§. 235.

Als Beyspiel zur Verständlichkeit des bisher Gesagten kann folgendes dienen. — Wir Menschen haben

Bedeutung ist, eine reine transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, und deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden ist, wiederum eine Ursache haben müsse. Die Idee der Freyheit findet daher lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen (das gar nicht zu den Erscheinungen gehört), als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung Statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freyheit beylegen, obschon diese Handlung aus innerm Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, einen Begriff von Freyheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußern bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin in der göttlichen Natur bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich in der Sinnenwelt anzutreffen seyn soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder, ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Causalität selbst anfängt. Im erstern Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweyten der Freyheit. — Auf diese transscendentale Idee der Freyheit gründet sich auch der praktische Begriff derselben, und jene macht in diesem das eigentliche Moment der Schwierigkeiten aus, welche die Frage über die Möglichkeit der letztern von jeher umgeben hat. Dem Menschen kann nähmlich nur in so fern praktische Freyheit oder Willkühr beygelegt werden, als

in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit subjectiv bestimmenden und lediglich für die besondere Beschaffenheit unsers Subjectes gültigen Gründen, welche die Naturursachen unserer Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und in so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültige Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedruckt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft, und so fern wir den Menschen lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann er nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nähmlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme, und Ursache von Handlungen seyn könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freyheit seyn, so fern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hienge alsdann nicht an subjectiven, mithin an

keis

ihm ein Vermögen beywohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe, welche alle daraus erfolgende Handlungen nothwendig machen, von selbst zu bestimmen.

keinen Zeitbedingungen, und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit und des Ortes, Handlungen die Regel geben. Man kann also ohne Widerspruch sagen: Alle Handlungen vernünftiger Wesen, so fern sie Erscheinungen sind, und in irgend einer Erfahrung angetroffen werden, stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, bloß respective auf das vernünftige Subject, und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frey. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter, als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursachen in der Erscheinung, wobey das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Das Naturgesetz also bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freyheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt seyn, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß seyn wird: Ist das zweyte, und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beyden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen. Mehr verlangen wir aber nicht zur

Na-

Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft Ursache dieser Naturgesetze und ist also frey, im zweyten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt: Sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist), und ist daher auch in diesem Falle frey. Die Freyheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freyheit des praktischen Vernunftgebrauches, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut. Hierdurch wird also die praktische Freyheit, nähmlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht.*)

§. 236.

Das eben Gesagte kann auch zur Erläuterung dessen, was wir wegen der transscendentalen Freyheit, und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich seyn. Was nähmlich diese Freyheit betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich die-

*) Krit. d. r. Vern. S. 566. Prolegomena S. 152.

dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muß, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer noch vorhergehenden beſtimmt wird: So daß man ſich an vernünftigen Weſen, oder überhaupt an Weſen, ſo fern ihre Cauſalität in ihnen als Dingen an ſich ſelbſt beſtimmt wird, ohne in Widerſpruch mit Naturgeſetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Denn das Verhältniß der Handlung zu objectiven Vernunftgründen iſt kein Zeitverhältniß; hier geht das, was die Cauſalität beſtimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil ſolche beſtimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenſtände auf Sinne, mithin nicht auf Urſachen in der Erſcheinung, ſondern beſtimmende Urſachen, als Dinge an ſich ſelbſt, die nicht unter Zeitbedingungen ſtehen, vorſtellen. So kann die Handlung in Anſehung der Cauſalität der Vernunft als ein erſter Anfang, in Anſehung der Reihe der Erſcheinungen aber doch zugleich als ein bloß ſubordinirter Anfang angeſehen, und ohne Widerſpruch in jenem Betracht als frey, in dieſem (da ſie bloß Erſcheinung iſt) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angeſehen werden. *)

§. 237.

Was die vierte Antinomie betrifft, ſo wird ſie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerſtreit der Vernunft mit ſich

*) Prolegomena S. 156. Krit. d. r. Vern. S. 566.

ſich ſelbſt in der dritten. Denn, wenn die Urſache in der Erſcheinung nur von der Urſache der Erſcheinungen, ſo fern ſie als Ding an ſich ſelbſt gedacht werden kann, unterſchieden wird, ſo können beyde Sätze wohl neben einander beſtehen, nähmlich, daß von der Sinnenwelt überall keine Urſache (nach ähnlichen Geſetzen der Cauſalität) Statt finde, deren Exiſtenz ſchlechthin nothwendig ſey, ingleichen anderer Seits, daß dieſe Welt dennoch mit einem nothwendigen Weſen als ihrer Urſache (aber von anderer Art, und nach einem andern Geſetze) verbunden ſey; welcher zwey Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverſtande beruht, das, was bloß von Erſcheinungen gilt, über Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und überhaupt beyde in einem Begriffe zu vermengen. *)

§. 238.

Aus der Art und Weiſe, wie wir die Antinomien der reinen Vernunft aufgelöſt haben, erhellet von ſelbſt ſchon, daß der Schlüſſel dieſer Auflöſung der transſcendentale Idealismus ſey. Nach dieſem transſcendentalen Idealismus, den wir bereits in der transſcendentalen Aeſthetik (Abſchnitt VIII. §. 56. ff.) dargeſtellt und hinreichend erwieſen haben, ſind nähmlich die Gegenſtände der Erfahrung niemahls an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben, und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Denn uns

iſt

*) Krit. d. r. Vern. S. 587. Prolegomena S. 157.

ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung, und der empirische Fortschritt von einer Wahrnehmung zur andern; und alle Erscheinungen, an sich selbst genommen, sind, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, welche in der That nichts Anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existire, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raume und in der Zeit, die beyde keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist (Erscheinungen) nicht an sich Etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgends angetroffen werden. *)

§. 239.

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine An-

*) Krit. d. r. Vern. S. 521.

Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit), und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, Gegenſtände heißen. Die nicht ſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloßen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingung wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die bloß intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt das transſcendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt (den Erſcheinungen müſſen wir nähmlich überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand in Gedanken zum Grunde legen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen). Dieſem transſcendentalen Objecte können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen, daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloße Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nähmlich dieſe Wahrnehmungen mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zuſam-

sammenhängen. So kann man sagen: Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sey am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verflossene Begebenheiten doch nichts Anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen *).

§. 240.

*) Krit. d. r. Vern. S. 522. — Es kann auch manches wirklich seyn, was noch kein Mensch jemahls wahrgenommen hat, z. B. Einwohner im Monde; aber das bedeutet nur so viel, daß wir Menschen in dem möglichen Fortschritte der Erfahrung auf dasselbe treffen können. Denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortganges in einem Contexte steht. Die Einwohner im Monde sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritte der Erfahrung wirklich sind.

§. 240.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und in allen Räumen insgesammt vorstelle, so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beyde hinein; sondern diese Vorstellung ist nichts Anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In der Erfahrung allein sind jene Gegenstände (welche nichts, als bloße Vorstellungen sind) gegeben. Daß man aber sagt, sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschrittes, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transscendental, und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschrittes der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nähmlich Erscheinungen gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz einerley, ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmahl weiter entfernt sind, als die äußersten, die ich sehe: Oder ob ich sage; es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemahls ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird. Denn, wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfah-

fahrung, überhaupt gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so fern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur kosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen, und wenn es also um eine Frage zu thun ist, die über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenstände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muß *).

§. 241.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruhet auf dem dialektischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. s. w. Durch diesen Vernunftschluß, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), so fern sie eine Reihe ausmachen, eben so viel kosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser

*) Krit. d. r. Vern. S. 523.

ser Reihen postuliren, und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. *)

§. 242.

Nun ist es freylich klar und ungezweifelt gewiß, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey. Dieser Satz ist analytisch, und erhebt sich über alle Furcht vor einer transscendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft, diejenige Verknüpfung eines Begriffes mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen, und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt. — Wenn ferner das Bedingte so wohl als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweyten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch eine Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Erkenntniß derselben gelangen können. — Dagegen

wenn

*) Krit. d. r. Vern. S. 525.

wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorſtellungen gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts als empiriſche Kenntniſſe) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: Wenn das Begingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind in der Apprehenſion ſelber nichts Anders, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und in der Zeit), und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemahls ohne denſelben Statt. Aber das kann man wohl in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite gebothen oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden. *)

§. 243.

Hieraus erhellet, daß der Oberſatz des kosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloße Erſcheinungen angewandten Verſtan-

*) Krit. d. r. Vern. S. 526.

ſtandesbegriffes nehmen, folglich derjenige dialektiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae dictionis nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe gleichſam unbeſehen voraus, wenn etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts Anders, als die logiſche Forderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich, und eben ſo wohl dem bloßen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatz geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hierbey einen merkwürdigen Unterſchied unter den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung, und die ganze Reihe der letztern (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit, und keinen Begriff der Succeſſion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung (die im Unterſatze ſubſumirt wird), nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtell-

gestellten Reihe hier nicht eben sowohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt. *)

§. 244.

Nachdem wir die falsche Voraussetzung des den kosmologischen Behauptungen zum Grunde liegenden Arguments angezeigt, und den unvermeidlichen Widerstreit der aus dieser Voraussetzung gezogenen Sätze (der ganz vorzüglich dazu dient, die Vertheidiger der Sätze und Gegensätze in der rationalen Kosmologie zu überführen, daß sie um Nichts streiten) durch die transscendentale Idealität der Erscheinungen (nach welcher Erscheinungen überhaupt außer unsern Vorstellungen nichts sind) gehoben haben; so ist noch die eigenthümliche Bestimmung der kosmologischen Ideen anzugeben. **)

§. 245.

*) Krit. d. r. Vern. S. 527.

**) Da man allein durch den Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus im Stande ist, die Antinomie der reinen Vernunft zu heben; so kann man auch aus dieser Antinomie die transscendentale Idealität der Erscheinungen indirect beweisen, wenn etwa Jemand an den directen Beweisen dieser Idealität in der transscendentalen Aesthetik noch nicht genug hätte. Der Beweis würde alsdann in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist; so ist sie entweder end-

§. 245.

Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, wie wir gezeigt haben, sondern bloß im Regressus derselben aufgegeben werden kann; so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objecte als wirklich zu denken, sondern als ein Problem für den Verstand, also für das Subject, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäß, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und in der Zeit, ist jede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte Statt finden könnte, sondern bloß empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der

Grund-

lich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweyte falsch, wie wir oben §. 220. durch den Beweis des Satzes und Gegensatzes gezeigt haben. Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sey. Krit. d. r. Vern. S. 534.

Grundsatz der Vernunft: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben; ist also eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebiethet, dem es niemahls erlaubt ist, bey einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also erstens kein Princip der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Gränzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen: Aber er ist zweytens auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern; sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Gränze für absolute Gränze gelten muß, also ein Princip der Vernunft, welches, als Regel, postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher muß man es auch ein regulatives Princip der Vernunft nennen, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein constitutives kosmologisches Princip seyn würde. *)

*) Krit. d. r. Vern. S. 536.

§. 246.

Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken, daß sie nicht sagen könne, was das Object sey, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sey, um zu dem vollständigen Begriffe des Objectes zu gelangen. Denn fände das erstere Statt, so würde sie ein constitutives Princip seyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemahls möglich ist. Man kann also damit keinesweges die Absicht haben, zu sagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sey an sich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erscheinungen eine von der empirischen Synthesis unabhängige objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten, vermittelst aller einander untergeordneter Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemahls erreicht wird (denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen), und das Princip der Vernunft hat mithin nur die Gültigkeit einer Regel für die Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung*).

§. 247.

*) Krit. d. r. Vern. S. 537. u. 544.

§. 247.

Um aber in der Anwendung dieser Regel nicht zu fehlen, muß man den Fortgang einer Reihe von Bedingungen ins Unendliche (progressus in infinitum) von einem unbestimmbar weiten Fortgange (progressus in indefinitum) unterscheiden. Wenn nun das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden ist, so geht der Regressus in der Reihe seiner innern Bedingungen ins Unendliche. Ist hingegen nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll; so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) Statt. So muß zum Beyspiele von der Theilung einer zwischen ihren Gränzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden, sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschauung gegeben. Die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen ist hingegen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität gegeben; der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höhern, so, daß keine empirische Gränze anzutreffen ist, die ein Glied als schlechthin unbedingt darstellte. Die Reihe geht mithin in unbestimmbare Weite. *)

Was demnach die Frage von der Gränze der Welt im Raume und in der Zeit anbetrifft, welche der ersten Anti-

*) Krit. d. r. Vern. S. 538.

tinomie zum Grunde liegt, so muß darauf, weil keine Erfahrung von einer schlechthin unbedingten Bedingung möglich ist, und weil wir das Weltganze nie in einer Anschauung haben, sondern nur in einem Begriffe, geantwortet werden: Der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben so viel sagt, als: Die Sinnenwelt hat keine absolute Größe (sie ist ihrer Größe nach weder endlich noch auch unendlich), sondern der empirische Regressus (wodurch sie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann, und nach dem die Größe der Welt bestimmt werden muß) hat seine Regel, nähmlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem bedingten, jederzeit zu einem noch entferntern (es sey durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauches seines Verstandes nirgends zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäft der Vernunft bey ihren Principien ist. *)

Auf die Frage hingegen, welche der zweyten Antinomie zum Grunde liegt, von welcher Beschaffenheit nähmlich die Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung sey, muß geantwortet werden, daß, weil ein jeder in seinen Gränzen angeschauter Raum ein Ganzes ist, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum theilbar

*) Krit. d. r. Vern. S. 549.

bar und im Ganzen ſelbſt enthalten ſind, die Theilung oder der Regreſſus von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen ins Unendliche (in indefinitum) gehe. Dieſem ungeachtet iſt es doch keineswegs erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen, es beſtehe aus unendlich vielen Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, die nur in der fortgehenden Decompoſition beſteht, welche die Reihe allererſt wirklich macht.

Auf die Theilbarkeit des Raumes gründet ſich nun auch die der Materie in ihm. Dieſe iſt alſo auch ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Theilen zu beſtehen. Es ſcheint zwar die Behauptung, daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subject aller Zuſammenſetzung ſeyn ſollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wohl von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subject, ſondern beharrliches Bild der

Sinn-

Sinnlichkeit, und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich die eben aufgestellte Regel des Fortschrittes ins Unendliche bey der Subdivision einer Erscheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel Statt findet; so kann sie doch nicht gelten, wenn wir sie auch auf die Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Theile, dadurch diese ein quantum discretum ausmachen, erstrecken wollen. In der Voraussetzung einer an sich selbst bestimmten, aber unendlichen Menge der Theile eines Ganzen, die vor allem Regressus der Theilung in ihm angetroffen werden soll, widerspricht man sich nähmlich selbst, indem darin eine unendliche Einwickelung, die als solche eine niemahls zu vollendende Reihe ausmacht, gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet angesehen wird. *)

Auf die Frage der dritten Antinomie, ob es in der Welt Ursachen durch Freyheit gebe, oder ob in ihr alles Natur sey, läßt sich nichts weiter antworten, als daß die Naturnothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt der Abhängigkeit derselben von einer Causalität aus Freyheit nicht widerstreite, und jene diese nicht ungedenkbar mache. **)

Auf die Frage der vierten Antinomie muß endlich nach einer richtigen Anwendung des Vernunft-Princips geantwortet

*) Krit. d. r. Vern. S. 541. u. 551.

**) Krit. d. r. Vern. S. 586.

tet werden, daß alles in der Sinnenwelt eine empirisch bedingte Existenz habe, und nichts in derselben unbedingt nothwendig sey; daß aber deßhalb nicht in Abrede gezogen werden dürfe, die ganze Reihe der Weltbegebenheiten könne in irgend einem intelligibeln und schlechterdings unabhängigen Wesen gegründet seyn. *)

Siebenter Abschnitt.

Transscendentales Ideal der reinen Vernunft.

§. 248.

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloß speculativ betrieben wird, überschwänglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauche der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft (§. 196. und 203.). Da die Vernunft hierbey nicht, wie bey der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern von aller Erfahrung gänzlich abbricht, und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens, das ganz außerhalb der Sinnenwelt existirt, zur Bestimmung der Möglichkeit, mit-

*) Krit. d. r. Vern. S. 589.

mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behufe der Erfahrung, nähmlich um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letztern willen, gedacht wird, d. i. die Idee der Vernunft von dem Verstandesbegriffe leichter, als wie in den vorigen Fällen, zu unterscheiden. Eben daher werden wir auch den dialectischen Schein, der den auf diese Idee sich beziehenden Vernunftschlüssen anklebt, und welcher daraus entspringt, daß wir die subjectiven Bedingungen unsers Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst, und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht darstellen, und die Grundlosigkeit der Anmaßungen der transscendentalen Theologie leicht begreiflich machen können. *)

§. 249.

*) Krit. d. r. Vern. S. 593. Prolegomena S. 159. — Die dritte transscendentale Idee hat das Eigenthümliche an sich, daß sie ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, nähmlich das schlechthin nothwendige Wesen, welches als Individuum gedacht wird, vorstellt; eben daher kann man sie auch zum Unterschiede von der ersten und zweyten Idee, die nur eine systematische Einheit ausdrucken, welcher die Vernunft die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemahls völlig zu erreichen, das Ideal der Vernunft nennen. Unter einem Ideale ist nähmlich eine Idee in individuo zu verstehen. So war der Weise des Stoikers ein Ideal, d. i. ein Mensch, der zwar bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. Krit. d. r. Vern S. 596.

§. 249.

Zuvörderst müssen wir aber den Grund angeben, worauf das Ideal der reinen Vernunft, d. i. die Idee eines Inbegriffes aller Realität (des schlechthinnothwendigen Wesens) beruhet, und die Handlung anzeigen, wodurch die Vernunft dieses Ideal zu Stande bringt.

§. 250.

Ein jeder **Begriff** ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem **Grundsatze der Bestimmbarkeit**: Daß nur eins von allen einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne; welcher auf dem Satze des Widerspruches beruhet, und daher ein bloß logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat. — Ein jedes **Ding** aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem **Grundsatze der durchgängigen Bestimmung**, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihrem Gegentheile verglichen werden, eins zukommen **muß**. Dieser Grundsatz beruhet nicht bloß auf dem Satze des Widerspruches; denn er betrachtet, außer dem Verhältniß zweyer einander widerstreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältnisse auf die gesammte **Möglichkeit**, als den Inbegriff aller

Prä-

Prädicate der Dinge überhaupt, und, indem er ſolche als Bedingung a priori vorausſetzt, ſo ſtellt er ein jedes Ding ſo vor, wie es von dem Antheile, den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite. Das Princip der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge betrifft alſo den Inhalt, und nicht bloß die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht bloß der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweyer entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nähmlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſondern Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt; bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eins zukomme: Es werden durch dieſen Satz alſo nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemahls in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem

Ver-

Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauches vorschreibt. *)

§. 251.

Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, so fern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädicate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken; so finden wir doch bey näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegen-

*) Krit. d. r. Vern. S. 599. — Durch den Grundsatz der durchgängigen Bestimmung wird jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nähmlich die gesammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde. Die Bestimmbarkeit eines jeden Begriffes ist der Allgemeinheit (Vniversalitas) des Grundsatzes der Ausschließung eines Mittleren zwischen zwey entgegengesetzten Prädicaten, die Bestimmung aber eines Dinges der Allheit (Vniversitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

genſtande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß. *)

§. 252.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwägen; ſo finden wir, daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtſeyn vorgeſtellt wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen, Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemahls einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kann alſo dazu bey weiten nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhaltes zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellt werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegengeſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdruckt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch ſie allein, und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen einen bloßen Man-

*) Krit. d. r. Vern. S. 601.

Mangel bedeutet, und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von der Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmnng aller Dinge. *)

§. 253.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle möglichen Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält; ſo iſt dieſes Subſtratum nichts Anders, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitas). Alle wahre Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge. **)

§. 254.

*) Krit. d. r. Vern. S. 602.

**) Krit. d. r. Vern. S. 603.

§. 254.

Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten eines, nähmlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transscendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bey allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird. *)

§. 255.

Die logische Bestimmung eines Begriffes durch die Vernunft beruhet auf einem disjunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffes) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt, und der

*) Krit. d. r. Vern. S. 604.

der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten der Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts Anders, als die Vorstellung des Inbegriffes aller Realität, und nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transscendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift; und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruhet auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beygelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Obersatzes, und der Bestimmung des Gegenstandes durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transscendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, wonach sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den wir oben (S. 196.) zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transscendentalen Ideen legten, nach welchem sie den drey Arten von Vernunftschlüssen parallel und correspondirend erzeugt werden. *)

S. 256.

*) Krit. d. r. Vern. S. 604.

§. 256.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nähmlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſammt als mangelhafte Copien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. *)

§. 257.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet, und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles andere vom realeſten Weſen unterſcheiden läßt), ſind bloße Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus, und ſind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige

Art,

*) Krit. d. r. Vern. S. 605.

Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das **Urweſen** (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das **höchſte Weſen** (ens summum), und, ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das **Weſen aller Weſen** (ens entium) genannt. Alles dieſes aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der **Idee zu Begriffen**, und läßt uns wegen der **Exiſtenz** eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit. *)

§. 258.

Weil man auch nicht ſagen kann, daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein jedes derſelben jenes vorausſetzt, mithin es nicht ausmachen kann, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als **einfach** gedacht werden müſſen. **)

§. 259.

Die Ableitung aller andern Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine **Einſchränkung** ſeiner höchſten Realität, und gleichſam als

*) Krit. d. r. Vern. S. 606.

**) Krit. d. r. Vern. S. 607.

eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdann würde das Urweſen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund, und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erſtern nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſammt aller Realität in der Erſcheinung gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann. *)

§. 260.

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgehen; ſo werden wir das Urweſen durch den bloßen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges u. ſ. w. mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott, in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie **)

§. 261.

*) Krit. d. r. Vern. S. 607.

**) Krit. d. r. Vern. S. 608.

§. 261.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Gränzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey, und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes letztere iſt eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſondern Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmahl die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung überhaupt, als zu deren Behufe die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben. *)

§. 262.

Es iſt aber nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialektik zu beſchreiben, ſondern man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet. Es fragt ſich daher: Wie kommt die Vernunft dazu, alle Mög-

*) Krit. d. r. Vern. S. 608.

Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nähmlich der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besondern Urwesen enthalten, vorauszusetzen? — Die Antwort auf diese Frage bietet sich aus den Verhandlungen der transscendentalen Analytik des reinen Verstandes von selbst dar. Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniß derselben zu unserm Denken, worin etwas (nähmlich die empirische Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung (was der Empfindung entspricht) gegeben seyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht, und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erscheinung verglichen, und durch dieselben bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nähmlich das Reale, gegeben seyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige hingegen, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist: So muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann. Nun können uns in der That

keine

keine andern Gegenstände, als die der Sinne, und nirgends, als in dem Contexte einer möglichen Erfahrung gegeben werden; folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten. Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher, weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, das alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der transscendentalen Subreption (wodurch einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beygemessen wird) mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, das an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt *).

§. 263.

*) Krit. d. r. Vern. S. 609. — Dieses Ideal des allerrealesten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vor-

§. 263.

Ungeachtet des dringenden Bedürfnisses der Vernunft aber, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne; so bemerkt sie doch das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens so fort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand, in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten zu suchen, das zwar an sich und seinem bloßen Begriffe nach nicht als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollen-

legt

Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Objecte gemacht, darauf hypostasirt, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in der Apperception) beruhet, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.

legt also etwas Existirendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen ruhet. Dieser selbst aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllet, und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist. *)

§. 264.

Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet, ist demnach kein anderes, als: Wenn etwas, was es auch sey, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existire; denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Andern, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig, und eben darum nothwendiger Weise da ist. Hat nun die Vernunft das Bedürfniß der Voraussetzung einer absolut nothwendigen Ursache und Existenz erkannt; so sieht sie sich nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit hat, schicke, nicht so wohl, um alsdann von dem Begriffe desselben a priori auf sein Daseyn zu schließen (denn, getrauete sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forschen, und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daseyn

*) Krit. d. r. Vern. S. 611.

seyn zum Grunde zu legen); sondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstreitendes in sich hat. Denn, daß doch irgend etwas schlechthin nothwendig existiren müsse, hält sie nach dem erstern Schlusse schon für ausgemacht. Wenn sie nun alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, außer einem; so ist dieses das schlechthinnothwendige Wesen, man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreifen, das ist aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht. *)

§. 265.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke defect ist, und welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bey dem Selbstbesitze aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmahl fähig ist, folglich, wenigstens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit eine Genüge zu thun, darin es kein anderer Begriff ihm gleich thun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmahl der Unabhängigkeit von allen fernern Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, daß hieraus noch nicht sicher gefolgert wer-

den

*) Krit. d. r. Vern. S. 612.

den könne, daß, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt seyn müsse; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daseyns nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff a priori irgend ein Wesen als unbedingt zu erkennen. Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität schickt sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Wesens am besten, und wenn er diesem auch nicht völlig genug thut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines nothwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen; geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Daseyn einen gegründetern Anspruch machen könnte. *)

§. 266.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All

aber

*) Krit. d. r. Vern. S. 613.

aber ohne Schranken ist absolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nähmlich des höchstens Wesens bey sich; und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthinnothwendiger Weise da sey. *)

§. 267.

Diesem Schlusse kann eine gewisse Gründlichkeit nicht abgesprochen werden, nähmlich, wenn einmahl das Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man seine Partey ergreifen müsse, worin man dasselbe setzen wolle: Denn alsdann ist man genöthigt, die absolute Einheit der vollständigen Realität für die Urquelle aller Möglichkeit anzusehen. Auch ist er dem gemeinsten Menschensinne angemessen, sobald dieser nur einmahl darauf geführt wird. Daher sehen wir auch bey allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht tiefe Speculation, sondern der nach und nach verständlich gewordene natürliche Gang des gemeinen Verstandes geführt hat. Wenn uns aber nichts treibt, in dieser Sache Partey zu ergreifen, und es uns vielmehr um Beurtheilung zu thun ist, wieviel wir von der zum Grunde liegenden Aufgabe wissen, und was wir uns nur zu wissen schmeicheln; so erscheint obiger Schluß bey weiten nicht in so vortheilhafter Gestalt, und bedarf Gunst, um den

Man-

*) Krit. d. r. Vern. S. 614.

Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen. Denn wenn man auch zugestehen wollte, theils daß von irgend einer gegebenen Existenz ein richtiger Schluß auf die Existenz eines unbedingtnothwendigen Wesens Statt finde, theils daß ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt angesehen werden müsse; so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bey sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Daseyn eben darum bedingt seyn müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: Wo eine gewisse Bedingung (nähmlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben sowohl für unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von den Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft, und überall gar nichts geleistet. *)

§. 268.

*) Krit. d. r. Vern. S. 615.

§. 268.

Gleichwohl bleibt diesem Argumente eine gewisse Wichtigkeit, und ein Ansehen, das ihm wegen dieser objectiven Unzulänglichkeit noch nicht so fort genommen werden kann. Sollte es nähmlich Verbindlichkeiten geben, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern seyn würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: So würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objectiv zulänglich seyn möchten, doch nach dem Maße unserer Vernunft überwiegend sind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unschlüßigkeit der Speculation durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen; ja die Vernunft würde bey ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigstens keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre. *)

§. 269.

Es sind aber nur drey Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich; nähmlich die physiko-

*) Krit. d. r. Vern. S. 617.

kotheologiſche, die kosmotheologiſche und die ontologiſche. Jetzt wollen wir darthun, daß die Vernunft durch die eine Beweisart eben ſo wenig, als durch die andere etwas ausrichte, und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinauszukommen. Weil nun der transſcendentale Begriff des abſolut nothwendigen Weſens die Vernunft in allen dieſen Beweisarten leitet, und ihr das Ziel ihrer Beſtrebungen ausſteckt, ſo wollen wir mit der Prüfung der ontologiſchen Beweisart den Anfang machen. *)

§. 270.

In der ontologiſchen Beweisart des Daſeyns Gottes folgert man bloß aus dem Begriffe und aus der Möglichkeit des allerrealeſten Weſens, es müſſe daſſelbe abſolut nothwendiger Weiſe exiſtiren. — Die Unrichtigkeit dieſer Folgerung ergiebt ſich aber aus folgenden Gründen. a) Wir können uns eigentlich gar keinen Begriff von einer abſoluten oder unbedingten Nothwendigkeit machen, und wenn wir alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Wortes Unbedingt wegwerfen, ſo wird dadurch noch lange nicht verſtändlich, ob wir durch den Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denken. Nun hat man freylich dieſen Begriff des Abſolut-Noth-

*) Krit. d. r. Vern. S 619.

Nothwendigen durch eine Menge Beyſpiele erklären zu können geglaubt, und geſagt, jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, ſey ſchlechthin oder abſolut nothwendig. Aber alle dieſe Beyſpiele ſind ohne Ausnahme von Urtheilen, und nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht, daß drey Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyen, ſondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Hebe ich aber das Subject dieſes Satzes ſammt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens bewandt. Wenn man das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt man das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdann der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nichts, denn durch Aufhebung des Dinges ſelbſt hat man zugleich alles Innere aufgehoben. Sagt man: Gott iſt allmächtig; ſo iſt dieß ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn man eine Gott-

heit

heit, d. i. ein unendliches Wesen setzt, mit dessen Begriffe der Begriff der Allmacht identisch ist. Wenn man aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben; denn sie sind alle sammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. Wenn man also das Prädicat eines Urtheils sammt dem Subjecte aufhebt, so kann nie ein innerer Widerspruch entspringen, das Prädicat mag auch seyn, welches es wolle. Wollte man hierwider einwenden: Es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen; so würde das eben so viel sagen, als: Es giebt schlechterdingsnothwendige Subjecte. Dieß ist aber eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit eben gezweifelt worden ist, und deren Möglichkeit gezeigt werden sollte. Denn man kann sich nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückließe, und ohne Widerspruch hat man, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmahl der Unmöglichkeit. b) Man begeht einen Widerspruch, wenn man in den Begriff eines Wesens, das man lediglich seiner Möglichkeit nach denken wollte, es sey unter welchem versteckten Nahmen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbringt. Dieß ist mit dem Begriffe des allerrealesten Wesens, den man in der ontologischen Beweisart des Daseyns Gottes zum Grunde legt, wirklich der Fall; denn man

ſagt in derſelben: Der Begriff des allerrealeſten Weſens iſt möglich, und widerſpricht ſich nicht; das Daſeyn aber iſt eine Realität; alſo liegt es auch ſchon im Begriffe des allerrealeſten Weſens, und kann ohne Widerſpruch dieſem Weſen nicht abgeſprochen werden. Der Satz nähmlich: Dieſes oder jenes mögliche Ding exiſtirt, iſt kein analytiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher Satz. Wäre er ein analytiſcher Satz, ſo käme durch das Daſeyn des Dinges zu dem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; alsdann aber müßte entweder der Gedanke des Dinges in uns das Ding ſelbſt ſeyn, oder man hat ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſetzt, und alsdann das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts, als eine elende Tautologie iſt. Iſt es aber ein ſynthetiſcher Satz, wie jeder Vernünftige eingeſtehen muß, ſo kann auch das Prädicat ohne Widerſpruch aufgehoben, oder dem Subjecte abgeſprochen werden. Denn nur den analytiſchen Urtheilen kommt der Vorzug eigenthümlich zu, daß ſich in ihnen das Prädicat nicht ohne Widerſpruch aufheben läßt. c) Im Grunde beruhet die Illuſion, die der Ontotheologie anklebt, auf der gewöhnlichen Verwechſelung eines logiſchen Prädicates mit einem realen. Zum logiſchen Prädicate kann alles dienen, was man will, ſogar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Das reale Prädicat aber iſt ein ſolches, welches über den Begriff des Subjectes hinzukommt nnd ihn vergrö-

ßert. Es muß alſo im Subjecte nicht ſchon enthalten ſeyn. Das Seyn iſt nun offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, das zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt bloß die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben, nähmlich Gott und Allmacht; das Wörtchen: iſt, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſondern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subject ſetzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder, Es iſt ein Gott; ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subject an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beyde müſſen genau einerley enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdruckt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: Er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche. Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viele Prädicate ich will (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke; ſo kömmt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde

nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffes exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire, oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt; ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nähmlich daß die Erkenntniß jenes Objectes auch a poſteriori möglich ſey. Und hier zeigt ſich auch die Urſache der hierbey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Contexte der geſammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſammten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber

durch

durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Kategorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmahl angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden. Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieß durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber für Objecte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. — Die Idee eines höchſten Weſens iſt alſo ganz unfähig unſere Erkenntniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt, zu erweitern; und es iſt an dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes alle Mühe und Arbeit verloren. *)

§. 271.

Aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben

zu

*) Krit. d. r. Vern. S. 620.

zu wollen, wie man in der Ontotheologie vorhat, ist eigentlich etwas ganz Unnatürliches, und man würde gewiß nicht darauf verfallen seyn, wäre nicht das Bedürfniß der Vernunft, dem Existirenden etwas, so nothwendiger Weise da ist, zum Grunde zu legen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß seyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der, wo möglich, einer solchen Forderung eine Genüge thäte, und ein Daseyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Diesen Begriff glaubte man in der Idee des allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nur zur bestimmtern Erkenntniß desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt und überredet war, es müsse existiren, nähmlich des nothwendigen Wesens, gebraucht. Indessen verhehlete man diesen natürlichen Gang der Vernunft, und, anstatt bey diesem Begriffe zu endigen, versuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. Hieraus entsprang der ontologische Beweis. — Der kosmologische Beweis ist dagegen nicht nur dem gemeinen, sondern auch speculativen Verstande weit angemessener, und hat unstreitig zu allen andern Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien gezogen. In demselben wird nun daraus, daß etwas existirt, gefolgert, es müsse auch ein absolut nothwendiges Wesen, als die letzte und vollständige Ursache des Existirenden, da seyn. Weil aber das

noth=

nothwendige Weſen nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eins derſelben beſtimmt werden kann, und es folglich durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn muß, aber auch nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich iſt, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nähmlich der Begriff des entis realissimi: So wird in dem kosmologiſchen Beweiſe weiter geſchloſſen; der Begriff des allerrealeſten Weſens ſey der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtire ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe. — In dieſem kosmologiſchen Argumente hat wirklich die ſpeculative Vernunft alle ihre dialektiſche Kunſt aufgebothen, um den möglich größten transſcendentalen Schein hervorzubringen. Denn in demſelben befindet ſich a) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außer derſelben aber auch nicht einmahl einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der Cauſalität hat nur in der Sinnenwelt Bedeutung; hier aber ſoll er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen: b) Der Grundſatz, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauches ſelbſt in der Erfah-

rung

rung nicht berechtigen, vielweniger daß wir diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) sollten ausdehnen können: c) Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft in Ansehung der Vollendung dieser Reihe dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit Statt finden kann, wegschafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffes annimmt. Vorzüglich aber ist hierbey noch d) zu bemerken, daß der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes eigentlich nur den ontologischen Beweis in einer andern Gestalt für einen neuen Beweis aufstelle. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußet sich nähmlich der kosmologische Beweis auf Erfahrung, und giebt sich durch das Ansehen, als sey er vom ontologischen Beweise verschieden, der auf lauter Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung bedient sich aber der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nähmlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund gar nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied, und forscht hinter lauter Begriffen, was ein absolutnothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte.

halte. Nun glaubt sie allein im Begriffe eines allerrealesten Wesens diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: Das ist das schlechterdingsnothwendige Wesen. Es ist aber klar, daß man hierbey voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: Der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend und ihm adäquat ist; so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne, und daß der bloße Begriff des realesten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bey sich führe. Denn ist der Satz richtig: Ein jedes schlechthinnothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen; so muß er auch, wenn er umgekehrt wird, noch richtig seyn, und weil ein ens realissimum in keinem Stücke von einem andern unterschieden ist, so werde ich ihn schlechthin umkehren, und also sagen können; ein jedes allerrealestes Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Es ist mithin nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angeb-

liche

liche Erfahrung ist ganz müßig, oder dient bloß dazu, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. — Der zweyte Weg, den die speculative Vernunft nimmt, um das Daseyn des höchsten Wesens zu beweisen, ist demnach nicht allein mit dem ersten gleich trüglich, sondern hat auch noch dieses Tadelhafte an sich, daß er uns einen neuen Fußsteig zu führen verheißt, nach einem kleinen Umschweife aber uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten. *)

§. 272.

Der physikotheologische Beweis für das Daseyn eines Wesens, das der transscendentalen Idee entsprechen soll, verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am angemessensten. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Es würde daher auch umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen, und wenn die Vernunft etwa durch Zweifel, die aus subtilen abgezogenen Speculationen hergenommen sind, niedergedrückt worden wäre, so darf sie nur einen Blick auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltgebäudes werfen, um sogleich aus diesen Zweifeln gerissen zu werden.

Er

*) Krit. d. r. Vern. S. 631.

Er unterſcheidet ſich aber von dem kosmologiſchen Beweiſe dadurch, daß er Beobachtungen der beſondern Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht, da hingegen in dem kosmologiſchen von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, gänzlich abſtrahirt wird, und die Hauptmomente deſſelben ſind folgende. — In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes ſowohl, als auch unbegränzter Größe des Umfanges. Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo viele ſich vereinigende Mittel, zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammenſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern als Intelligenz, durch Freyheit die Urſache der Welt ſeyn muß. Die Einheit dieſer Urſache aber läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künſtlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, wei-

weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen. — Ob nun aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit des Verfahrens in der Physikotheologie, wodurch sich die Vernunft von einer Größe zur andern bis zur allerhöchsten erhebt, nichts einzuwenden, sondern dasselbe vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern ist, so kann man doch die Ansprüche nicht billigen, welche die phisikotheologische Beweisart auf apodiktische Gewißheit, und auf einen gar keiner Gunst oder fremder Unterstützung bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der guten Sache gar nicht schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebiethenden Glaubens herabzustimmen. Man kann aber behaupten, daß der physikotheologische Beweis das Daseyn eines höchsten Wesens eigentlich niemahls allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduction dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein speculativer Beweis Statt findet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeygehen kann. Denn a) schließt die Vernunft in der Physikotheologie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn diese der Natur Gewalt thut, und sie nö-

nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen, es werde eben eine solche Causalität, nähmlich Verstand und Wille, bey der Natur zum Grunde liegen, und leitet also die innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunst, und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht) noch von einer andern, obgleich übermenschlichen Kunst ab, und ein solches Verfahren kann die Schärfe einer transscendentalen Kritik gewiß nicht aushalten. Nun ist zwar nicht zu läugnen, daß, wenn wir einmahl eine Ursache von den Anordnungen und Zweckmäßigkeiten in der Natur nennen sollen, wir nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können; denn die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte. b) Allein nach dieser Schlußart würde die Zweckmäßigkeit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letztern würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären; wozu aber ganz andere

dere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der physikotheologische Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nähmlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bey weiten nicht hinreichend ist. Wollten wir aber die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transscendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber in der Physikotheologie eben hat vermieden werden sollen.

c) Der Schluß der Physikotheologie geht von der in der Welt durchgängig beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer seyn, als der von einem Wesen, das alle Macht und Weisheit u. s. w. mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädicate von sehr großer, von erstaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sey, sondern sind nur Verhältnißvorstellungen von der Größe des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst

und

und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Nur das All der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt. Nun kann aber niemand das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach dem Umfange sowohl als Inhalte) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einsehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend seyn. d) Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn in der Physikotheologie doch. Nachdem man nähmlich in derselben bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit und der Macht des Weltur hebers gelanget ist, und nicht weiter kommen kann, so verläßt man auf einmahl dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Daseyn eines Schlechthinnothwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nähmlich einer all-

befaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſikotheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologiſchen Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfangs alle Verwandſchaft mit dieſer abgeläugnet, und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte. *)

§. 273.

Alle Verſuche eines bloß ſpeculativen Gebrauches der Vernunft (worunter ein ſolcher zu verſtehen iſt, der auf einen Gegenſtand, oder auf ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann) ſind alſo in Anſehung der Erkenntniß des Urweſens (Theologie) ganz fruchtlos, und ihrer innern Beſchaffenheit nach null und nichtig; die Principien des Naturgebrauches der Vernunft aber, der auf keine andern Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, führen auch auf keine Theologie. Wenn man alſo nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt, und vermöge dieſer das Daſeyn des Urweſens außer unſern Gedanken poſtulirt, ſo giebt es überall keine Theologie der Vernunft. Denn das empiriſch gültige Geſetz der Cauſalität kann nie zu dem Urweſen führen, indem ſonſt dieſes in

*) Krit. d. r. Vern. S. 648.

in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören, und also, wie alle Erscheinungen, bedingt seyn müßte. Erlaubte man nun auch den Sprung über die Gränze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen; so würde man doch durch dieses Verfahren keinen Begriff von einem höchsten Wesen bekommen, weil uns Erfahrung niemahls die größte aller möglichen Wirkungen darreicht. Bloß a priori können wir aber auch nicht unsere Erkenntniß erweitern, und dieselbe bis dahin erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objective Realität zu versichern. Denn wie auch immer der Verstand zum Begriffe des allerrealesten Wesens gelangt seyn mag, so kann doch das Daseyn des Gegenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß der Existenz des Objectes besteht, daß dieses außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt ist. Der ontologische Beweis, welcher eigentlich der einzig mögliche ist (denn da der Satz: Es existirt ein Urwesen; über allen empirischen Verstandesgebrauch sich erhebt; so kann er nur aus lauter reinen Vernunftbegriffen geführt werden), ist also auch bey weiten nicht zulänglich, zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen. Inzwischen bleibt doch die transscendentale Theologie, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, von großem Nutzen. Sie dient nähmlich dazu, die Erkenntniß des Urwesens, im Falle die-

ſelbe anderswoher geſchöpft werden könnte (nähmlich aus den moraliſchen Geſetzen, die das Daſeyn eines ſolchen Weſens als Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft vorausſetzen), zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und jeder intelligibeln Abſicht einſtimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſeyn möchte, und von aller Beymiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen. *)

§. 274.

Noch müſſen wir theils die Urſachen des dialektiſchen, aber unvermeidlichen und natürlichen Scheines anzeigen, der den transſcendentalen (von empiriſchen Principien unabhängigen und eigentlich einzig möglichen) Beweiſen des Daſeyns eines Urweſens anklebt, die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee ſeyn kann, realiſirt und hypoſtaſirt, theils wie es anzufangen ſey, daß ſich die Vernunft in Anſehung ihres transſcendentalen Ideals ſelbſt verſtehe und in Anſehung deſſelben zur ruhigen Einſicht gelange, beſtimmen.

§. 275.

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Wei-

*) Krit. d. r. Vern. S. 664.

Weiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſichern) Schluſſe beruhete das kosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemahls von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren, was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne; das heißt: Ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemahls vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber von demſelben niemahls anfangen. *)

§. 276.

Wenn ich nun zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beyden Grundſätze objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nähmlich einerſeits zu allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen,

*) Krit. d. r. Vern. S. 643.

das nothwendig ist, d. i. niemahls anderswo, als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemahls zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beyde Grundsätze als bloß hevristisch und regulativ, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wohl bey einander bestehen. Denn der eine sagt, ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen nothwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nähmlich einem eingebildeten obersten Grunde, nachgeht. Der andere aber warnet euch, keine einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, für einen solchen obersten Grund, d. i. als absolut-nothwendig anzunehmen, sondern euch noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu erhalten, und sie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt nothwendig betrachtet werden muß: So kann auch kein Ding (das empirisch gegeben seyn mag) als absolut-nothwendig angesehen werden. *)

§. 277.

Es folgt aber hieraus, daß man das Absolut-Nothwendige außerhalb der Welt annehmen muß; weil es nur

zu

*) Krit. d. r. Vern. S. 644.

zu einem Princip der möglich größten Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll, und man in der Welt niemahls dahin gelangen kann, weil die §. 275. angegebene zweyte Regel gebiethet, alle empirische Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen. Denn obgleich z. B. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff der Materie ausmachen) das oberste empirische Princip der Einheit der Erscheinungen ist, und so fern, als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Princips an sich hat; so ist doch jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung), die ihre Ursache haben muß oder abgeleitet ist, und daher schickt sich die Materie nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit, sondern dieses Wesen muß außerhalb der Welt gesetzt werden. *)

§. 278.

Nach diesen Betrachtungen ist also das Ideal des höchsten Wesens nichts Anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allge-

*) Krit. d. r. Vern. S. 641.

allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Princip der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum für ein schlechterdings nothwendiges für sich bestehendes Etwas, und für einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird; so geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die systematische Einheit der Natur auf keinerley Weise zum Princip des empirischen Gebrauches unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als so fern wir die Idee eines allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand, und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellt, mithin ein regulatives Princip in ein constitutives verwandelt werde; welche Unterschiebung sich dadurch offenbaret, daß, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Nothwendigkeit keines Begriffes fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des

Daseyns, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen seyn müsse. *)

Achter Abschnitt.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

§. 279.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerley Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesem Gesetze gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöset werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur, oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern bloß mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedankenwesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöset werden können, weil die Vernunft von ihrem eige-

*) Krit. d. r. Vern. S. 647.

eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß. Die Fragen, welche uns die Vernunft in Ansehung der psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen vorlegt, müssen also auch insgesammt hinreichend beantwortet werden können, und man darf in Ansehung ihrer nicht etwa unvermeidliche Unwissenheit vorschützen. *)

§. 280.

Es sind uns aber diese Fragen durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und man beantwortet dieselben dadurch hinreichend, daß man zeigt, die Ideen seyen Grundsätze, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und systematischen Einheit zu bringen, und daß sie in so fern bloß von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Denn obgleich ein absolutes Ganzes der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nähmlich die von einem Systeme, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntniß nichts als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke der Vernunft (der nur immer das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann. **)

§. 281.

*) Prolegomena S. 160. Krit. d. r. Vern. S. 504. und 642.

**) Prolegomena S. 161.

§. 281.

Die transſcendentalen Ideen drucken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nähmlich als eines Princips der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs. Dieſe Einheit kann aber nur eine Vollſtändigkeit der Principien, und nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſeyn. Um ſich jedoch die Vollſtändigkeit der Principien beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſich die Vernunft ſolche als die Vorſtellung eines Objectes, deſſen Erkenntniß in Anſehung der Regeln des empiriſchen Gebrauches der Vernunft vollſtändig beſtimmt iſt, welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe wie möglich zu bringen *). So iſt z. B. der Begriff einer höchſten Intelligenz nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde oder ſeiner Urſache, ableitet. Alsdann heißt es, die Dinge der Welt müſſen ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Wir leiten alsdann die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben nicht eigentlich von einer objectiv vorhande-

nen

*) Prolegomena S. 162. u. 172.

nen höchsten Intelligenz ab, sondern von der bloßen Idee einer höchstweisen Ursache nehmen wir die Regel her, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sey. *)

§. 282.

Wenn man aber die systematische Einheit des Verstandesgebrauchs dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniß anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß regulativ ist, für constitutiv (wodurch das Daseyn und die Eigenschaften von Dingen bestimmt wird) hält, und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniß weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dienen, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe, wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann; so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft, und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweyet. **)

Neun-

*) Krit. d. r. Vern. S. 698-701.

**) Prolegomena S. 162. Krit. d. r. Vern. S. 717. ff.

Neunter Abschnitt.

Gränzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 283.

Das Resultat unserer Nachforschungen über die transscendentalen Ideen stimmt also mit dem Resultate der ganzen Kritik (daß uns nähmlich Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemahls etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre) vollkommen zusammen. Nun hat uns zwar die transscendentale Analytik schon hinreichend davon überzeugt, daß alle Sätze, welche unsere Erkenntniß über die Erfahrung hinaus erweitern zu können scheinen, niemahls zu etwas mehr, als zu einer möglichen Erfahrung leiten können, und wir konnten also schon im Voraus und ohne die dialektischen Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behufe ihrer Anmaßungen auftreten läßt, mühsam abzuhören, wissen, daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber doch schlechterdings nichtig seyn müsse. Allein, weil doch des Redens von Erkenntnissen, welche die Gränzen der Erfahrung überfliegen sollen, kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheines kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transscendenten Erkenntnisse in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Na-

tur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt; ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bemühung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen ausführlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialektiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es auch rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen, und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen. *)

§. 284.

Obgleich aber alle Verſtandesbegriffe keinen andern Gebrauch haben, als Erfahrung möglich zu machen; ſo würde es doch eine große Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unſere Anſchauung im Raume und in der Zeit für die allein mögliche Anſchauung, unſern discurſiven Verſtand aber für das Urbild von jedem möglichen Verſtande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen. Unſere Principien, welche den

*) Krit. d. r. Vern. S. 730.

den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Gränzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauches bewachte, und ihren Anmaßungen ein Ziel setzte. *)

§. 285.

Es ist wahr: Wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst seyn mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber auch nicht frey von der Nachfrage nach diesen, und können uns derselben keinesweges gänzlich enthalten. Denn Erfahrung thut der Vernunft niemahls völlig Genüge; sie weiset uns in Beantwortung der Fragen nach den Gründen der Dinge immer weiter zurück, und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Denn wer sieht z. B. nicht bey der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bey diesem stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, ungeachtet alles Verbothes, sich nicht in

*) Prolegomena S. 163.

in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, wovon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte? Die Sinnenwelt ist nichts, als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinungen enthält, mithin auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniß derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmahl befriedigt zu sehen. *)

§. 286.

Die Metaphysik führt also in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (dazu die Natur dieser Vernunft selbst treibt) auf Gränzen in unserer Erkenntniß (außer welchen Gränzen noch immer etwas Positives da ist), und die transscendentalen Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemahls wol-

*) Prolegomena S. 165. u. 169.

wollen realiſiren laſſen, dienen dazu, uns nicht allein die Gränzen des reinen Vernunftgebrauches zu zeigen, ſondern auch die Art ſolche zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und Nutzen dieſer Naturanlage unſerer Vernunft, welche Metaphyſik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, deſſen Erzeugung, ſo wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, ſondern einem urſprünglichen Keime zuzuſchreiben iſt, welcher zu großen Zwecken weislich organiſirt iſt.

§. 287.

Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, eine Verſtandeswelt und ein höchſtes aller Weſen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemahls hoffen kann, und weil dieſe ſich wirklich auf etwas von ihnen Unterſchiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erſcheinungen doch jederzeit eine Sache an ſich ſelbſt vorausſetzen, und alſo darauf Anzeige thun, man mag ſie nun näher erkennen, oder nicht. Da wir aber dieſe Verſtandeswesen, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, d. i. beſtimmt, niemahls erkennen können, gleichwohl aber ſolche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müſſen; ſo werden wir doch

wes-

wenigſtens dieſe Verknüpfung vermittelſt ſolcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrucken.

Verknüpfen wir nun mit dieſen Gebothe, bis zu Begriffen, die außerhalb des Feldes des immanenten (empiriſchen) Gebrauches liegen, hinauszugehen, das damit dem Anſcheine nach ſtreitende Verboth, alle transſcendente (die Erfahrung überſchreitende) Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden; ſo werden wir inne, daß beyde beſtehen können, aber nur gerade auf der Gränze alles erlaubten Vernunftgebrauches. (Denn dieſe gehöret eben ſo wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen. Gränzen bey ausgedehnten Weſen ſetzen nähmlich immer einen Raum voraus, der außerhalb eines gewiſſen beſtimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einſchließt; Schranken dagegen ſind bloße Verneinungen, die eine Größe afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat.) Wir werden alſo dadurch belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Gränzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen, nähmlich, einerſeits Erfahrungserkenntniß nicht unbegränzt auszudehnen, ſo daß gar nichts mehr, als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererſeits dennoch nicht über die Gränze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen außerhalb derſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, urtheilen zu wollen. *)

§. 288.

*) Prolegomena S. 170. u. 174.

§. 288.

Wir halten uns aber auf dieſer Gränze, wenn wir unſer Urtheil bloß auf das Verhältniß einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begriff ſelbſt außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſind. Denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften an ſich ſelbſt zu, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatiſchen Anthropomorphismus, wir legen ſie aber dennoch dem Verhältniſſe deſſelben zur Welt bey, und erlauben uns einen ſymboliſchen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache, und nicht das Object ſelbſt angeht. Wenn ich alſo ſage, wir ſind genöthigt, die Welt ſo anzuſehen, als ob ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſey, ſo ſage ich wirklich nichts mehr, als: Wie ſich verhält eine Uhr zum Künſtler, ſo verhält ſich die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffes von Erſcheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich alſo hier nicht nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, aber doch nach dem, was es für mich iſt, nähmlich in Anſehung der Welt, wovon ich ein Theil bin, erkenne. Eine ſolche Erkenntniß iſt die nach der Analogie, worunter nicht eine unvollkommene Aehnlichkeit zweyer Dinge, ſondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweyer Verhältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen Dingen zu verſtehen iſt. Vermittelſt dieſer Analogie bleibt doch ein

für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte. *)

§. 289.

Die Vernunft begränzt also durch die Ideen von Verstandeswesen, ob wir gleich diese Verstandeswesen und ihre Natur gar nicht zu bestimmen im Stande sind, das Erfahrungsfeld, und wird hierdurch einer positiven Erkenntniß theilhaftig, vermöge welcher sie nicht innerhalb der Sinnenwelt eingeschlossen bleibt, aber auch nicht außerhalb derselben herumschwärmt, sondern so, wie es einer Erkenntniß der Gränze zukommt, sich bloß auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt. Sie erkennt hierdurch die Beziehung der Erfahrung auf etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund derselben seyn muß, ohne uns doch von diesem Grunde (der aber gar nicht ein bloß von ihr erdichtetes Wesen ausmacht) etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hierbey auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu seyn. **)

Zehn-

*) Prolegomena S. 175.

**) Prolegomena S. 181.

Zehnter Abschnitt.

Wie ist Methaphysik als Wissenschaft möglich?

§. 290.

Die Hauptfrage des dritten Hauptstückes: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? haben wir also nunmehr beantwortet. Wir haben nähmlich erwiesen, daß Metaphysik in der Naturanlage des Menschen gegeben sey, und sind von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen vorhanden ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit, die insgesammt subjectiv und in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Vernunft enthalten sind, hinaufgestiegen. Es hat sich aber auch aus der Auflösung dieser Hauptfrage ergeben, daß der bloß natürliche Gebrauch der Anlagen unserer Vernunft zur Metaphysik, wenn keine Disciplin, die nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, denselben zügelt und in Schranken hält, die Vernunft in übersteigende, theils bloß scheinbare, theils unter sich gar streitige dialektische Schlüsse verwickele, und den Zweck der Anlage zur Metaphysik (der darin besteht, uns von den Fesseln der Erfahrung so weit loszumachen, daß die Vernunft wenigstens ein Feld für sich eröfnet sieht, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen, sondern damit praktische Principien für ihre nothwendige Erwartung und Hof-

nung einen Raum finden) gänzlich vereitele. Wenn wir also bloß aus der Naturanlage zur Metaphysik Grundsätze hernehmen wollten, so kann dadurch niemahls Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst entstehen, die sich niemahls einen dauerhaften Beyfall zu erwerben im Stande ist. *)

§. 291.

Damit also Metaphysik als Wissenschaft wirklich werde, und auf Einsicht und Ueberzeugung Ansprüche machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen (der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft), ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniß a priori, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauches, endlich auch die Gränzen desselben, alles aber in einem vollständigen Systeme darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Mittel und Wege ist sie unmöglich. **)

§. 292.

*) Prolegomena S. 183. u. 188.

**) Prolegomena S. 189.

§. 292.

Wer daher einmahl Kritik gekoſtet hat, dem muß auf immer alles dogmatiſche Gewäſch ekeln, womit er vorhe. aus Noth vorlieb nahm, weil ſeine Vernunft etwas bedurft (denn Metaphyſik iſt ein Bedürfniß für alle nachdenkende Menſchen, und man kann derſelben niemahls gänzlich entſagen), und nichts beſſeres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält ſich zur gewöhnlichen Schul-Metaphyſik gerade wie Chymie zur Alchymie, oder wie Aſtronomie zur wahrſagenden Aſtrologie. Niemand wird daher wohl leicht, wenn er die Grundſätze der Kritik durchdacht und gefaßt, und die in derſelbon enthaltene untrügliche Bearbeitung der Metaphyſik kennen gelernt hat, zu jener alten und ſophiſtiſchen Scheinwiſſenſchaft, in welcher bisher Metaphyſik auf eine verkehrte und fruchtloſe Art bearbeitet worden iſt, zurückkehren. Vielmehr wird er mit einem gewiſſen Ergötzen auf eine Metaphyſik hinausſehen, die nunmehr allerdings in ſeiner Gewalt iſt, auch keiner vorbereitenden Entdekkungen mehr bedarf, und die zuerſt der Vernunft dauernde Befriedigung verſchaffen kann. Denn das iſt ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wiſſenſchaften Metaphyſik allein mit Zuverſicht rechnen kann, nähmlich, daß ſie zur Vollendung und in den beharrlichen Zuſtand gebracht werden kann, da ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den

Gegenſtänden und deren Anſchauung (durch die ſie noch ferner eines Mehreren belehrt werden kann), ſondern in ſich ſelbſt hat, und, wenn ſie die Grundgeſetze ihres Vermögens vollſtändig und gegen alle Mißdeutung beſtimmt dargeſtellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur was ſie mit Grunde fragen könnte. Die ſichere Ausſicht auf ein ſo beſtimmtes und geſchloſſenes Wiſſen hat einen beſondern Reitz bey ſich, wenn man gleich allen Nutzen bey Seite ſetzt. Vermöge dieſer Gründe darf die Kritik aber allerdings auf den Beyfall und die Aufmerkſamkeit aller denkenden Köpfe Anſprüche machen, und durch dieſelbe muß das Nachforſchen im Gebiethe der Metaphyſik eine neue und beſſere Richtung erhalten. *)

*) Prolegomena S. 190.

Dritter Theil.

Darſtellung des Skepticismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Einleitung.

Obgleich in der Einrichtung der menſchlichen Natur manches vorhanden iſt, was die Abſichten des Dogmatismus, unſere Erkenntniſſe über das Gebieth der Erfahrung hinaus zu erweitern (oder Dinge, welche außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns exiſtiren mögen, zu beſtimmen), zu rechtfertigen ſcheint, und obgleich auch der Dogmatismus nichts unbenutzt gelaſſen hat, was ſeinen überſchwänklichen Lehren einen allgemeinen und dauerhaften Beyfall zuſichern konnte: So hat er gleichwohl nicht verhindern können, daß ſich in ſelbſtdenkenden Köpfen eine ihm ganz entgegengeſetzte Denkungsart, nähmlich die ſkeptiſche, nach der alle Syſteme der ſpeculativen Philoſophie bloße Zeit verderbende Spiele mit leeren Begriffen ſind, entwickelte, und die gleichfalls

um

um die Gunst der allgemeinen Menschenvernunft buhlt; ja er hat so gar durch seine Lehren zur Entwickelung dieser Denkungsart die erste und wichtigste Veranlassung gegeben. Da wir nun jetzt zur Ausführung unserer Hauptabsicht bey dem gegenwärtigen Werke übergehen, nähmlich die metaphysischen Systeme des Realismus und Idealismus, besonders in Ansehung dessen, was sie vom Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse lehren, wodurch die wissenschaftliche Metaphysik eine ganz sichere Grundlage erhalten haben soll, einer vollständigen Prüfung zu unterwerfen: So können wir unser Vorhaben am füglichsten wohl damit anfangen, daß wir das Eigenthümliche der skeptischen Denkart über die Metaphysik darstellig machen. Denn da dieselbe die Möglichkeit alles Wissens von Dingen, die außer dem Umfange des menschlichen Bewußtseyns existiren sollen, welches der Dogmatiker zu besitzen vorgiebt, nicht etwa aus einem blinden Eigensinne, oder aus einer thörichten Sucht, dem zu widersprechen, was andere behaupten, läugnet, sondern von ihren Vertheidigern durch Gründe der Vernunft unterstützt wird: So ist sie bey der Prüfung der metaphysischen Systeme von Wichtigkeit, und kann insbesondere dazu dienlich seyn, unsere Aufmerksamkeit ganz vorzüglich auf diejenigen Puncte zu schärfen, wovon das Stehen und Fallen einer wissenschaftlichen Metaphysik, sie sey nun eine kosmogonische oder dianoiogonische *) abhängt.

Bey

*) S. den zweyten Theil S. 91.

Bey der Darstellung des Eigenthümlichen der skeptischen Denkart in der Metaphysik, die wir jetzt vorhaben, sind wir jedoch ganz und gar nicht gesonnen, uns lediglich an die in mehr als einer Rücksicht unvollständigen und unbefriedigenden Nachrichten zu halten, die von den Lehren und Absichten derjenigen Skeptiker, welche ehemahls in Griechenland den Dogmatismus bestritten, bis auf uns gekommen sind. Es ist ja schon oft der Fall gewesen, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege zur Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben weit weniger verstand, als andere, die nach ihm dem Ursprunge und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten. Und wenn bisher die wahre Absicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden ist; wenn die Vertheidiger desselben als unruhige Bürger im Reiche der Wissenschaften gefürchtet wurden, die nur darauf ausgiengen, Unordnung und Anarchie zu erregen, ob sie gleich nicht einmahl für sich selbst daraus einen realen Vortheil ziehen konnten; wenn man ihnen endlich zwar das Verdienst zugestand, das Joch, dem der Dogmatismus die menschliche Vernunft zu unterwerfen drohte, zerbrochen zu haben, aber zugleich auch die böse Absicht beylegte, alle durch weise Gesetze gesicherte Freyheit der menschlichen Vernunft unmöglich zu machen, und einen Zustand der Unsicherheit jedes rechtmäßigen Eigenthums für diese Vernunft einzuführen, der eben so unerträglich und nachtheilig ist,

als das Joch des Dogmatismus nur immer seyn kann: So sind sie unserer Einsicht nach hieran selbst Schuld gewesen. Das Prahlen der Dogmatiker nähmlich mit wissenschaftlichen (noch dazu mehrentheils einander gänzlich widersprechenden) Erkenntnissen von Dingen, die entweder kein Object des Wissens seyn können, oder gar völlig außer der Sphäre der dem menschlichen Geiste möglichen Erkenntnisse liegen, gab die erste Veranlassung zur Entstehung des Scepticismus. Anstatt aber den in der Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens enthaltenen Gründen des Mißlingens der dogmatischen Bemühungen nachzuforschen, und die Gränzen des richtigen Gebrauches dieses Vermögens nachzuweisen, ließen es dessen Anhänger fast immer nur dabey bewenden, die Seichtigkeit der Argumente zu zeigen, worauf der Dogmatismus sein Wissen gründete, und den dogmatischen Behauptungen andere mit eben so gültigen Gründen, als womit diese unterstützt worden waren, versehene Meinungen entgegenzusetzen. Diesem Geschäfte gewannen sie nun, weil es so gut von Statten gieng, und die Blößen des Dogmatismus ganz vorzüglich sichtbar machte, so viel Geschmack ab, daß sie es als ihre Hauptsache betrieben, die eigentliche und höhere Absicht, welche sie bey dem Kampfe mit den dogmatischen Anmaßungen vernünftiger Weise haben konnten, aus den Augen verloren, und, anstatt ihren Muth auf die Zerstörung der dogmatischen Blendwerke einzuschränken, sich einem Uebermuthe überließen, der mit

den-

denſelben Waffen, die für den Dogmatismus zerſtörend geweſen waren, auch wohl Behauptungen angriff, die von dem ehernen Schilde der Wahrheit gedeckt werden. Hierdurch gieng zugleich ihre Beſtreitung des Dogmatismus oftmahls in ein leeres Schulgezänk über, das, weil es dabey nur auf Rechthaberey abgeſehen war, der menſchlichen Vernunft keinen dauerhaften Gewinn verſchaffen konnte.

Inzwiſchen könnte es doch auch wohl ſeyn, daß mancher Tadel, mit dem die Skeptiker Griechenlands belegt werden können, entweder in den unvollſtändigen Nachrichten die wir von ihren Lehren beſitzen, oder darin ſeinen Grund hätte, daß ſie nicht Veranlaſſung hatten, über den eigentlichen Sinn derſelben ſich allemahl beſtimmt zu erklären. Wie es aber auch hiermit beſchaffen ſeyn mag, ſo werden wir die Darſtellung der ſkeptiſchen Denkart in der theoretiſchen Philoſophie nicht ſowohl auf dasjenige ſtützen, was man gemeiniglich für das Eigenthum derſelben ausgiebt, ſondern dabey vielmehr nur auf diejenigen Gründe und Beſchaffenheiten dieſer Denkart Rückſicht nehmen, die nach unſerer Einſicht durch die Einrichtung der menſchlichen Vernunft ſelbſt gegeben und beſtimmt worden ſind. Wenn alſo der Leſer unſere Angabe der Zwecke, Fundamente und Gränzen des Skepticismus von dem Begriffe, den er ſich bisher davon gemacht hat, zu ſehr abweichend finden ſollte: So mag er lieber das, was wir unter dem Skepticismus verſtanden wiſſen wollen, für eine beſondere Denkungsart anſehen, die von uns mit einem

fal-

falschen Nahmen belegt worden ist, und uns nur nicht für Vertheidiger alles dessen halten, was die ältern Skeptiker gelehrt haben sollen.

Erster Abschnitt.

Von dem Objecte, den Gränzen und der Quelle des Skepticismus in der Metaphysik.

Das Eigenthümliche des Skepticismus, als einer dem Dogmatismus in der Philosophie entgegengesetzten Denkungsart, läßt sich durch Hülfe des bereits von uns oben angeführten Unterschiedes zwischen den der Philosophie eigenthümlichen und den zur Philosophie gehörigen Urtheilen *) am bestimmtesten angeben.

Die Zweifel des Skepticismus beziehen sich nähmlich hauptsächlich, und in wie fern er eben ein Skepticismus ist, auf die der Philosophie eigenthümlichen Urtheile, welche die Endabsicht dieser Wissenschaft enthalten, und über die absoluten oder doch übersinnlichen (d. h. außer der Sphäre des Bewußtseyns vorhandenen) Gründe des nach den Zeugnissen unsers Bewußtseyns bedingter Weise Vorhandenen etwas bestimmen. Nach demselben mangelt es gerade diesen Urtheilen gänzlich an Gewißheit, und wenn ihnen dergleichen dennoch beygelegt wird, so ist dieß nichts weiter, als

*) Erster Theil S. 33.

als ein leeres Vorgeben, deſſen Grundloſigkeit ſich vollkommen einſehen und begreifen läßt.

Was hingegen die zur Philoſophie gehörigen Urtheile anbetrifft, ſo iſt die Wahrheit derſelben kein Object der dem Skepticismus eigenthümlichen Zweifel. Dieſe Urtheile drueken nähmlich entweder ſogenannte Thatſachen des Bewußtſeyns aus, oder gründen ſich auf das analytiſche Denken. Ihre Wahrheit kann daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingeſehen werden. Wenn aber ja der Skeptiker dergleichen Urtheile bezweifelt oder als falſch verwirft, ſo geſchieht es nicht um derjenigen Gründe willen, aus welchen er die Behauptung rechtfertigt, daß es keine wiſſenſchaftliche Philoſophie gebe, und deren Anerkennung gerade den Charakter des Skeptikers, als eines ſolchen, beſtimmt; ſondern weil in dieſen Urtheilen entweder etwas für ein (allgemeines oder beſonderes) Factum des Bewußtſeyns, oder für eine bloße Analyſis von Begriffen ausgegeben worden iſt, was dergleichen gar nicht iſt. Mit einem Worte alſo: Unter den zur Philoſophie gehörigen Sätzen giebt es ſehr viele, die der Skeptiker für wahr und richtig hält; und wenn er ſie als falſch verwirft (indem ſie etwa den wirklichen Dingen Eigenſchaften beylegen, die ſolchen nach dem Zeugniſſe der Erfahrung nicht zukommen), ſo geſchieht dieß nach Gründen, die ſelbſt von dem Dogmatiker, der von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wiſ-

ſen-

ſenſchaftlichen Philoſophie aufs feſteſte überzeugt iſt, als gültig anerkannt werden können und müſſen.

Der Skepticismus in der Philoſophie unterſcheidet ſich alſo von dem Dogmatismus in derſelben hauptſächlich dadurch, daß es nach jenem, weil es nicht möglich iſt, unſer Wiſſen auf Dinge auszudehnen, die außer dem Bewußtſeyn vorhanden ſeyn ſollen, keine wiſſenſchaftliche Philoſophie geben kann, in deren Beſitze dieſer zu ſeyn vorgiebt. Aber hierdurch, daß der erſtere für unmöglich erklärt, was der letztere zu haben meint, ſtehen auch dieſe beyden über die ſpeculative Philoſophie überhaupt möglichen Denkarten in einem ſolchen Widerſpruche mit einander, daß keine Vereinigung und Ausgleichung derſelben ausfindig gemacht werden kann.

Da nun die theoretiſche Philoſophie eine Wiſſenſchaft von den oberſten Gründen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß dieſes Seyns ausmachen ſoll*): So beſteht der dieſen Theil der Philoſophie betreffende Skepticismus in der Behauptung, daß ſich von den außer dem Umfange unſers Bewußtſeyns vorhandenen Gründen des Seyns der Dinge, oder unſerer Erkenntniß dieſes Seyns gar nichts wiſſen laſſe. Alle Urtheile nähmlich, welche dieſe Gründe beſtimmen, ſind eigenthümliche Urtheile der Metaphyſik, die alſo auch das alleinige Object der ſkeptiſchen Zweifel in der Metaphyſik ausmachen. Der Skeptiker läugnet alſo

*) Erſter Theil S. 51.

ſo in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie nicht dieß, daß wir Erkenntniſſe von Objecten beſitzen, daß dieſe Objecte nach unſerer Erkenntniß derſelben ſo oder ſo beſtimmt ſind, daß wir Körper im Raume, Veränderungen aber in der Zeit wahrnehmen, oder daß es eine mit mancherley Eigenſchaften verſehene Sinnenwelt giebt. Sondern er bezweifelt als Skeptiker nur das, was man von den oberſten, und überhaupt allen überſinnlichen Gründen der Dinge in der Welt und unſerer Erkenntniß derſelben auf eine die Vernunft vollkommen befriedigende Art einzuſehen vorgegeben hat.

Es wird aber nicht ganz überflüſſig ſeyn, hierbey noch beſonders zu bemerken, daß der Skeptiker nicht bloß die Wahrheit und Gewißheit derjenigen Urtheile, wodurch die oberſten und letzten Gründe des Seyns der Dinge, und unſerer Erkenntniß derſelben beſtimmt werden, ſondern überhaupt die Gewißheit aller Urtheile beſtreitet, in welchen etwas über ſolche Gründe des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß dieſes Seyns ausgeſagt wird, die gar nicht im Umfange unſers Bewußtſeyns ihrer Exiſtenz nach gegeben vorkommen, ſie mögen nun unbedingte Gründe ſeyn ſollen, zu welchen gar kein höherer Grund hinzugedacht werden kann, oder bedingte, die ſelbſt wieder auf höhere Gründe, von welchen ſie abhängen, bezogen werden können und müſſen. Denn wie wir in der Folge ſehen werden, ſo iſt es nicht eben die Qualität der Unbedingtheit an den Gründen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß

deſ-

deſſelben, was den Skeptiker abhält, den Lehren des Dogmatismus über dieſe Gründe ſeinen Beyfall zu geben; ſondern nach den Principien, um derentwillen jener die Wahrheit und Gewißheit dieſer Lehren bezweifelt, iſt alles bloß auf ſubjective Einbildung geſtützt, was der Dogmatiker von allen überſinnlichen Urſachen des Seyns der Dinge und unſerer Erkenntniß derſelben zu wiſſen vorgiebt, es mögen nun unbedingte, oder wiederum durch höhere Urſachen bedingte Urſachen ſeyn. Ob gleich alſo nach dem idealiſtiſchen Syſteme der Vernunftkritik gar keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß von dem oberſten oder unbedingten Grunde des Seyns der Welt durch theoretiſche Vernunft möglich ſeyn ſoll; ſo iſt doch dieſes Syſtem von dem Skepticismus dadurch gänzlich verſchieden, daß es die menſchliche Erkenntniß des Seyns der Dinge aus ſolchen Gründen erklärt, die, wie wir in der Folge ſehen werden, außerhalb des Umfanges unſers Bewußtſeyns, oder der Erfahrung liegen müſſen.

"Aber dieſe Beſtimmung des eigentlichen Objectes der Zweifel des Skepticismus in der Philoſophie überhaupt und in der theoretiſchen insbeſondere — wird man vielleicht ſagen — weicht ja ſo gänzlich von der Erklärung ab, welche ſonſt die Skeptiker über das, was nach der ihnen eigenthümlichen Denkart ungewiß ſeyn ſoll, aufgeſtellt haben, daß ſie ſich gar nicht mit dieſer Erklärung vereinbaren läßt, ſondern ihr genau genommen in dem allerwichtigſten Puncte gerade zu widerſpricht. Betreffen nähmlich die Zweifel des

Skep-

Skepticismus bloß die Erkennbarkeit der Existenz von Dingen, die außer dem Umfange des menschlichen Bewußtseyns oder außer der Erfahrung vorhanden seyn sollen; so würde ja sowohl nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbesondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, als auch von allen Wissenschaften nur allein die Philosophie (weil sonst keine derselben es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfange des Bewußtseyns zu thun hat) ein Object der skeptischen Zweifel seyn können. Nun ist ja aber aus der allein zuverlässigen Quelle der Nachrichten vom Skepticismus, die wir besitzen, nähmlich aus den Werken des Sextus Empirikus allgemein bekannt, daß erstens die Skeptiker die Zuverlässigkeit der Sinnen- oder Erfahrungserkenntniß gänzlich bezweifelten, daß sogar die allgemeinen Gründe, wodurch sie ihre uneingeschränkte Zurückhaltung des Beyfalls vertheidigten, ganz vorzüglich, ja in den frühern Zeiten einzig und allein von der Unzuverlässigkeit und dem Betruge der Sinnenerkenntniß hergenommen worden waren; *) und daß zweytens der Skepticismus

*) Sextus führt in seinen Pyrrhonischen Hypotypoſen L. I. Cap. XIV-XVI. siebenzehn besondere τροπους της επεχειας, oder locos communes an, deren sich die Skeptiker bey der Bestreitung der Gewißheit menschlicher Erkenntnisse bedient haben. Von diesen siebenzehn locis communibus enthalten die zehn ersten, auf welche nach der Versicherung des Sextus die ältern Skeptiker die Begründung ihrer Zweifel einschränkten, die Quellen aller skeptischen Einwendungen gegen die Wahrheit der

mus es gar nicht dabey bewenden ließ, nur die Lehren der ſpeculativen (theoretiſchen oder praktiſchen) Philoſophie zu bezweifeln, ſondern daß er vielmehr, wie aus demjenigen Werke des Sextus, das der Ueberſchrift nach gegen die Mathematiker (d. i. nach der ältern Bedeutung dieſes Wortes gegen alle, welche im Beſitze irgend einer gründlichen und auf allgemeingültigen Regeln beruhenden Erkenntniß zu ſeyn vorgaben) gerichtet iſt, unläugbar erhellet, die Fundamente jeder Doctrin, ſie mochte nun auf völlige Gewißheit Anſprüche machen (wie die Geometrie, Arithmetik, Logik, Phyſik und Ethik), oder ſich nur den Werth einer auf ſichere und allgemeingeltende Regeln zurückgeführten Kunſt (wie Grammatik, Rhetorik, Aſtrologie und Muſik) zueignen, für ganz unzuverläſſig erklärte, und mithin dem menſchlichen Geiſte die Fähigkeit, in irgend einem Fache der Erkenntniſſe zur ſichern Einſicht der Wahrheit und zu einer feſten Ueberzeugung zu gelangen, durchaus abſprach." —

Nun

Erkenntniß durch die Sinne. Die ſieben übrigen allgemeinen Gründe der ſkeptiſchen Zweifel aber, die von den ſpätern Skeptikern aufgeſtellt worden ſind, beziehen ſich zugleich mit auf die Erkenntniß durch Vernunft, beſonders von der urſachlichen Verbindung der Dinge. Es iſt alſo wohl, dürfte man ſagen, ganz unläugbar, daß die Wahrheit der Sinnenerkenntniß eben ſo ſehr ein Object der ſkeptiſchen Zweifel war, als die Wahrheit der Erkenntniſſe aus bloßer Vernunft.

Nun haben wir zwar bereits erinnert, daß wir gar nicht gesonnen sind, unsere Darstellung des Skepticismus in der Philosophie von den Erklärungen der ältern Skeptiker über das Object, die Quelle und die Gränzen ihrer Zweifel zu entlehnen, sondern bey dieser Darstellung lediglich die Angabe einer der menschlichen Vernunft möglichen, und in derselben gegründeten Denkart über die speculative Philosophie beabsichtigen. Folglich kann auch bey derselben gar nichts darauf ankommen, ob sie mit dem zusammentrifft, was sonst wohl für die Denkart des Skeptikers ausgegeben worden ist. Inzwischen wird es selbst für unsere künftige Untersuchungen von einigem Nutzen, und besonders auch zur Berichtigung der falschen Urtheile über das Ziel, worauf der Skeptikismus der Alten gerichtet war, die noch immer häufig Statt finden, dienlich seyn können, wenn wir jetzt angeben, wie wohl dieser Skepticismus dazu gekommen seyn möge, seine Zweifel so wohl über alle sinnliche Erkenntnisse, als auch über alle Doctrinen, die auf bleibende und allgemeine Gültigkeit einige Ansprüche machen, auszudehnen.

Es ist bey der Beurtheilung der Lehren des Skepticismus, den die griechischen Weltweisen aufstellten und vertheidigten, niemahls außer Acht zu lassen, daß derselbe in seinem Anfange und Fortgange immer durch dasjenige bestimmt wurde, was die Dogmatiker zu wissen sich anmaßten. Man kann daher den Sinn, die Tendenz und den wahren Inhalt der skeptischen Zweifel der Alten nur durch

eine Vergleichung derſelben mit dem Inhalte und der Beſchaffenheit der Lehren desjenigen Dogmatismus, auf welche jene ſich bezogen, gehörig einſehen; ja ohne dieſe Vergleichung müſſen uns manche Behauptungen des Skepticismus in Anſehung ihres Inhaltes ungereimt, in Anſehung ihrer Gründe hingegen ſehr ſeicht vorkommen. Nun ſind aber die Nachrichten, die von dem Skepticismus der Alten auf uns gekommen ſind, in Anſehung deſſen, was auf die Ausbildung deſſelben Einfluß gehabt hat, und beſonders in Anſehung der Beziehung ſeiner Lehren auf die beſondern Lehren der Dogmatiker höchſt unvollſtändig, und Sextus, dem wir doch allein die ſicherſten Nachrichten von dieſem Skepticismus verdanken, hatte bey ſeinem in vieler Rückſicht äußerſt ſchätzbaren Werken gar nicht die Abſicht, die Entſtehung und allmähliche Ausbildung der ſkeptiſchen Denkart, ſondern nur die Vollendung derſelben, als eines auf ſichern Principien beruhenden Ganzen, darzuſtellen.

Was jedoch die Zweifel der ältern Skeptiker an der Erkenntniß durch die Sinne anbelangt, ſo trifft es ſich glücklicher Weiſe, daß wir deſſen Sinn und Tendenz aus dem, was dazu Veranlaſſung gab, ziemlich beſtimmt ausfindig machen können. Es iſt nähmlich keinem dieſer Skeptiker jemahls eingefallen, der Erkenntniß durch die Sinne an ſich ſelbſt genommen eine ſolche Ungewißheit und Unzuverläſſigkeit beyzulegen, vermöge welcher ſie untauglich wäre, Grundlage unſers Handelns zu ſeyn. Sie geſtehen vielmehr, daß

es dergleichen Erkenntniß gebe, daß in derselben das Daseyn und gewisse Eigenschaften für sich bestehender Dinge anerkannt werden müssen, und daß sogar mit ihr eine feste, unserer Willkühr gar nicht unterworfene Ueberzeugung von der Richtigkeit des Inhalts derselben in Verbindung stehe, nach welcher Ueberzeugung sich jeder vernünftige Mensch im thätigen Leben zu richten habe. *) Da aber dasjenige, was wir durch die Sinne empfinden oder wahrnehmen, schon in den frühesten Zeiten der speculativen Philosophie, wenn auch nicht allezeit ausdrücklich für eine bloße und nur subjectiv vorhandene Vorstellung, dennoch für eine Erscheinung, der etwas davon ganz Verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben wurde; und da diese zugleich den Objecten der sinnlichen Empfindungen selbst in der Qualität bloßer Erscheinungen genommen, Uebereinstimmung mit dem, was hinter ihnen als eigentliche Sache befindlich seyn soll, beylegten, ja die Erkenntniß durch Empfindungen sogar vielmahls für eine Wissenschaft des hinter der Empfindung verborgen liegenden Objectes ausgaben: So griffen die Skeptiker diese Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der sinnlichen Erkenntnisse an, und läugneten, daß vermittelst des Objectes in der Empfindung sich von dem mit Zuverläßigkeit etwas erkennen lasse, was hinter diesem Objecte als wahre und eigentliche für sich bestehende Sache befindlich seyn soll. Und wenn das Object der sinnlichen Empfin-

*) Sextus Pyrrhon. Hypotyp. L. I. C. X.

findung für etwas ausgegeben wird, das in Beziehung auf eine davon verſchiedene Sache, bis auf welche ſich unſer Bewußtſeyn niemahls erſtreckt, ſtehen ſoll; ſo ſind die Zweifel der Skeptiker an der Zuverläſſigkeit der Empfindungen von großer Wichtigkeit und Gründlichkeit, ſo daß man ſich billig wundern muß, warum die Dogmatiker älterer und neuerer Zeit nicht mehr davon Veranlaſſung genommen haben, den Gründen und Folgen der Vorausſetzung, daß die Sinnlichkeit bloße Erſcheinungen von Dingen liefere, weiter nachzuforſchen. Denn geſetzt, daß bey der Sinnenerkenntniß unſerm Bewußtſeyn nur immer ein Bild und eine Erſcheinung des von dem Bilde und von der Erſcheinung verſchiedenen Dinges gegenwärtig iſt und vorſchwebt; ſo wird alles, was man für die Uebereinſtimmung des Bildes mit dem Originale, und für die Möglichkeit, dieſes aus jenem zu erkennen, nur immer anführen mag, durch Erwägung der Verſchiedenheit der Thiere in Anſehung ihrer Sinnwerkzeuge, der Verſchiedenheit der Menſchen und ihrer Sinnwerkzeuge, des Einfluſſes, den äußere Umſtände und Verhältniſſe auf die ſinnlichen Empfindungen haben, endlich auch durch die Erwägung des Uebrigen, was die Skeptiker in den zehn erſten allgemeinen Zweifelsgründen gegen die Gewißheit ſinnlicher Erkenntniſſe anführten, gänzlich umgeſtoßen und entkräftet. Die Beſtreitung der Zuverläſſigkeit der ſinnlichen Erkenntniſſe bey den ältern Skeptikern bezieht ſich alſo ganz und gar auf die Wiſſenſchaft von Dingen außer aller Erfahrung,

rung, in deren Besitze die Dogmatiker durch Hülfe der sinnlichen Empfindungen zu seyn vorgaben.

Daß aber für die Skeptiker Griechenlands nicht allein die Wahrheit der Dogmen der speculativen Philosophie, sondern auch der Lehrsätze aller Doctrinen, die auf Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand Ansprüche machen, ein Gegenstand des Zweifels war, zeugt allerdings von einer Unbekanntschaft derselben mit den wahren Quellen ihrer Zweifel, denn sonst würden sie solche wohl nicht so weit ausgedehnt haben. Wenn man inzwischen bedenkt, daß in den damahligen Zeiten die Philosophie von den übrigen Wissenschaften noch nicht so genau unterschieden wurde, als heut zu Tage, daß man die besondern Quellen der Erkenntnisse jeder Wissenschafft und die Grade der in derselben möglichen und zu beabsichtigenden Ueberzeugung fast noch gar nicht untersucht hatte, daß endlich viele Doctrinen, die jetzt aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz biethen, wie z. B. Physik und Astromomie, damahls nur noch ein Inbegriff unerweisbarer Meinungen und grundloser Hypothesen waren: So wird man es wohl verzeihlich finden, daß diejenigen, welche zuerst die Frage: Was wohl der Mensch wissen könne? untersuchten, indem sie dabey auf die Beschaffenheit dessen, was zu ihrer Zeit für Wissenschaft ausgegeben wurde, vorzüglich Rücksicht nahmen, oftmahls die Gränzen der unserer Vernunft angemessenen Zweifel überschritten. Inzwischen wird man doch auch, wenn

nur auf die Beſchaffenheit der Zweifel, welche von ihnen gegen die Gültigkeit der von der Philoſophie verſchiedenen Wiſſenſchaften aufgeſtellt wurden, achten will, balde finden, daß ſie hierbey immer ſo wohl beſtimmte Gränzen, als auch beſondere Quellen ihrer Zweifel vorausſetzten, und nach dieſer Vorausſetzung verfuhren, ob ſie gleich niemahls weder jene noch auch dieſe ſich recht deutlich vorgeſtellt hatten. So enthalten z. B. die Zweifel, die Sextus in den Büchern gegen die Logiker aufſtellt, nicht etwa einen Beweis der Ungültigkeit der Logik und ihrer Regeln an ſich genommen, ſondern vorzüglich nur die Behauptung der Unmöglichkeit, den Erforderniſſen zum vollſtändigen Beweiſe irgend eines Satzes, wie ſolche in der Logik beſtimmt werden, Genüge zu thun. Eben ſo geben auch die Einwendungen der Skeptiker gegen die Phyſiker beym Sextus zu erkennen, daß jene die wahre Quelle aller Einwendungen gegen das, was die Sinne lehren, nähmlich den von aller Erfahrung abgeſonderten und bloß mit allgemeinen Begriffen ſich beſchäftigenden Verſtand, in der Anwendung ſehr wohl kannten, nur aber ihn eben nicht als das Magazin der Waffen, womit ſie die Lehren des Dogmatismus ſo ſiegreich beſtritten, oder aus dem ſie die den beſondern dogmatiſchen Vernünfteleyen entgegengeſetzten und dieſen an Gründlichkeit nichts nachgebenden Meinungen hergenommen hatten, deutlich dachten.

Was nun die Quelle der skeptischen Zweifel anbetrifft; so ist dieselbe einzig und allein in Gründen enthalten, welche in der allgemeinen Menschenvernunft befindlich sind, und denen diese Vernunft, so bald sie solche deutlich vernommen hat, ihren Beyfall schlechterdings nicht versagen kann.

Man verkennt daher die Natur des wahren und philosophischen Skepticismus gänzlich, wenn man ihn für das Product einer seltenen, nur einigen Menschen beywohnenden Neigung und Fähigkeit, die Dinge in der Welt von einer Seite zu betrachten, von welcher sie von den übrigen Menschen gewöhnlich nicht betrachtet werden, ansieht.

Der Skepticismus rührt ferner auch nicht etwa aus dem Entschlusse her, der, nachdem man zwischen entgegengesetzten gleich scheinbaren Meinungen über die Beschaffenheiten der Dinge in der Welt lange genug hin und her gewankt hat, dieses Hin- und Herwanken gleichsam auf immer fixiren und zur bleibenden Regel der Urtheile der Vernunft machen will. Zwar hat allerdings wohl der Widerstreit, in welchem die Lehren der dogmatischen Weisheit mit einander stehen, immer die erste Veranlassung zur Entstehung des Skepticismus gegeben. Aber die Ueberzeugungskraft muß schon aufgehört haben ein Ball zu seyn, den diese Lehren hin und hertreiben, und man muß der Quelle jenes Widerstreites bereits auf die Spur gekommen seyn, wenn der wahre Skepticismus im Gemüthe Wurzel gefaßt haben soll.

Eben so wenig will auch dieser Skepticismus für eine bloß individuelle Denkart gehalten seyn, die auf gar keine Allgemeingültigkeit für die Vernunft jedes Menschen Ansprüche machte, oder sich überall selbst genug wäre, und daher des einzig sichern Probiersteines der Wahrheit unserer Urtheile, nähmlich der Beystimmung des Verstandes anderer Menschen, nicht bedürfte. Denn sollte er eine bloß subjective Denkart des Individuums seyn, das sich dazu bekennt; so wäre es ja ungereimt, daß er sich andern Menschen durch Rede und Schrift mittheilte, und würde sich vielmehr in sich selbst verschließen, und, was er als wahr annimmt, für sich behalten müssen. Daß er aber seine Einsichten und Ueberzeugung nicht immer als unentbehrlich zu den höchsten Zwecken der Menschheit für alle Menschen ankündigt, wie die Dogmatiker selbst in Ansehung ihrer thörichsten Einfälle gethan haben; daß er ferner bey der Mittheilung dieser Ueberzeugung nicht den blinden, auf Secten-Macherey ausgehenden Eifer beweist, den man so oft als den Gesellschafter des Dogmatismus antrifft; daß er endlich nicht so, wie dieser mehrentheils thut, mit Verachtung oder Zorn diejenigen betrachtet, die von ihm abweichend denken: Das rührt nicht daraus, daß er seinen eigenen Ueberzeugungen nicht recht trauete, sondern aus ganz andern Gründen her. Der Inhalt der skeptischen Lehren ist nähmlich gar nicht von der Art, daß er der Phantasie Nahrung geben, oder Affecten und Leidenschaften,

be-

besonders den Stolz auf den Besitz seltener Einsichten erregen könnte. Auch weiß der Skeptiker sehr wohl, daß die speculativen Meinungen des Dogmatismus selten in wahre, auf das Handeln Einfluß habende Ueberzeugungen übergegangen sind, und daß, wenn sie wirklich vermöge ihres Inhaltes der Erreichung der Zwecke der Menschheit Abbruch thun sollten, die Natur, welche überall, wo Gifte entstehen, auch ein Gegengift bereitet, schon eine Veranstaltung in der Einrichtung des Menschen getroffen hat, vermöge der sie sehr unwirksam, und dadurch unschädlich werden. Es ist also kein Grund vorhanden, warum der erstere über die Irrthümer des letztern sich ereifern, und in der Bestreitung dieser Irrthümer eine andere Sprache, als welche die nüchterne, auf bleibende Ueberzeugung ausgehende Vernunft eingiebt, führen sollte.

Endlich muß man auch den Skepticismus, als philosophische Denkart betrachtet, nicht mit dem Zustande verwechseln, während dessen dem Menschen dasjenige gänzlich ungewiß vorkommt, was ihm sonst mit der größten Deutlichkeit einleuchtete. Dieser Zustand, der oft aus körperlichen Ursachen herrührt, und sich besonders bey ängstlichen Gemüthern einfindet, wenn sie das, was für sie in der menschlichen Ueberzeugung heilig und ehrwürdig ist, auf ein einziges Princip gegründet haben, mit dem sie also die ganze Norm ihres Glaubens und Handelns zu verlieren befürchten, ist mehrentheils vorübergehend. Der Skep-

ticismus ist hingegen eine fortdauernde, von keinen äußern Ursachen herrührende Ueberzeugung, und entspringt nicht aus einer Schwächung und Zerrüttung des Bewußtseyns, sondern aus einem Gebrauche der ihrer eigenen Gesetze und Einrichtung sich bewußten Vernunft bey denjenigen Fragen, welche den Inhalt der speculativen Philosophie ausmachen.

Weil aber der Skeptiker seine Zweifel an der Wahrheit der überschwänklichen Lehren des Dogmatismus auf deutlich eingesehene und zur Ueberzeugung zureichende Gründe stützt; so kann er auch diese Zweifel nicht abermahls bezweifeln, oder aus dem Bewußtseyn derselben selbst wider alle Ueberzeugung von deren Gültigkeit aufheben. Daß dem, was der Dogmatiker (als solcher) zu wissen sich schmeichelt, Gewißheit mangele (d. h. daß bey den Sätzen der Dogmatiker, die auf das objective Seyn von Dingen außer aller Erfahrung Beziehung haben sollen, kein Grund Statt finde, der die Vernunft bestimme, dergleichen Beziehung anzunehmen und für gewiß zu halten), davon ist vielmehr jener so vollkommen überzeugt, als wie ein Mensch nur immer von etwas überzeugt seyn kann. Aber die Ueberzeugung des Skeptikers von der Gültigkeit seiner Zweifel ist keine vermessene, zugleich die Zukunft anticipirende Ueberzeugung. Der Zustand unsers Gemüthes nähmlich, den wir Ueberzeugung nennen, kann vernünftiger Weise und seiner Natur nach eigentlich nur auf den Augenblick eingeschränkt

schränkt seyn, in welchem er Statt findet. In demselben vernimmt die Vernunft nur, wie sie eben von den Gründen, die ihn hervorbringen, afficirt wird. Ob diese Gründe bey einer erweiterten und veränderten Einsicht denselben Effect beweisen werden, dafür kann sie keinen sichern Bürgen ausfindig machen. Denn in dem allerfestesten Fürwahrhalten, das sich nur immer denken läßt, ist doch weiter nichts enthalten, als das Bewußtseyn, daß bey diesem Fürwahrhalten alle Einsicht von Gründen, die ihm Abbruch thun und dasselbe einschränken könnten, mangele. Daß dergleichen Einsicht auch in aller Zukunft immer fehlen werde, kann darin schon deßwegen unmöglich enthalten seyn, weil das Gegenwärtige nicht auch zugleich das Zukünftige in sich schließt. Wenn aber eine Erkenntniß, indem wir sie besitzen, als gewiß befunden, und durch keine uns bekannten Gründe wankend gemacht wird; so schließen wir, daß sie auch wohl jederzeit von einer festen Ueberzeugung begleitet seyn werde, welcher Schluß jedoch auf Datis der Wahrscheinlichkeit beruhet, und auch nur wahrscheinliche Einsicht hervorbringen kann. In diesem Puncte hat es mit der Gewißheit, sie betreffe einen Gegenstand, welcher es auch sey, immer dieselbe Bewandniß, und selbst der Mathematiker kann davon nichts wissen, ob seine Vernunft künftig durch die Gründe der Sätze seiner Wissenschaft eben so zum Fürwahrhalten werde bestimmt werden, als wie es eben gegenwärtig der Fall ist. Auf diese Beschaffenheit

der

der menschlichen Ueberzeugung von etwas nimmt freylich der Dogmatiker gemeiniglich gar keine Rücksicht, und taub gegen alle Warnungen vor der Voraussetzung der unverbesserlichen Richtigkeit menschlicher Einsichten, welche Warnungen besonders die Geschichte der philosophischen Speculationen im reichen Maße enthält, kündigt er die künftige allgemeine und unveränderliche Gültigkeit seiner Lehren in einem Tone an, der nicht anders seyn könnte, wenn er diese Lehren aus dem Munde einer allwissenden, und Wahrheiten für die Ewigkeit festsetzenden Gottheit vernommen hätte. Der Skeptiker hingegen, der Natur und Einschränkung der menschlichen Ueberzeugung eingedenk, trägt seine Lehren und sein Fürwahrhalten als etwas vor, das er nur kennt, wie es in den bisherigen Zuständen seines Bewußtseyns beschaffen gewesen ist, und wird auf die Frage: Ob er wohl seine Zweifel für etwas zu aller Zeit für ihn Gültiges halte? zur Antwort geben, daß er allerdings nicht wissen könne, ob sie künftig und bey veränderter Einsicht noch dieselbe Gewalt über seine Ueberzeugungskraft ausüben werden, welche sie bisher darüber ausgeübt haben; daß er aber jetzt nichts kenne, warum er in die Gründe derselben ein Mißtrauen setzen sollte. *)

Aus

*) Aus den Nachrichten, die wir von den Skeptikern Griechenlands besitzen, ist es allerdings nicht von selbst völlig klar, ob und in wie fern sie den Inhalt und die Gründe ihrer

Aus dem bisher Gesagten läßt sich übrigens auch leicht bestimmen, ob nach dem Skepticismus eine wissen-

schaft-

ihrer Zweifel an den Lehren der Dogmatiker für etwas, das wiederum bezweifelt werden könne und müsse, gehalten haben. Gemeiniglich hat man sich bey der Behauptung, daß nach dem Skepticismus der Alten die Gültigkeit der skeptischen Zweifel an der Wahrheit der dogmatischen Lehren ebenfalls wieder Zweifeln ausgesetzt sey, auf das siebente Kapitel des ersten Buches der Pyrrhonischen Hypotypoſen vom Sextus berufen, nach welchem die gewöhnlichen Formeln, wodurch die Skeptiker den Mangel ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit der dogmatischen Lehren ausdruckten (z. B. Alles ist falsch; Nichts ist wahr; Keines ist wahrer), so sollen verstanden werden müssen, daß sie sich selbst wieder aufheben, und dadurch schlechterdings gar nichts als zuverlässig bestimmt wird. Allein wenn man den Inhalt dieses Kapitels im Ganzen genommen, und besonders den Schluß desselben erwägt, in welchem gesagt wird (was auch Sextus mehrmals wiederhohlt und einschärft z. B. Pyrrhon. Hypot. L. I. C. XXXIII.), daß der Skeptiker durch die Formeln, wodurch er seine Zweifel anzeigt, lediglich seinen jedesmahligen innern Gemüthszustand angeben wolle, in welchen er sich durch die dogmatischen Lehren und deren Gründe versetzt fühlt: So sieht man leicht ein, daß Sextus wohl nur hat lehren wollen: Der Skeptiker bestimme über die Beschaffenheit der transscendentalen Dinge, die der Dogmatiker zu kennen vorgiebt, gar nichts, weder daß sie das objectiv wirklich seyen, wofür solche der Dogmatiker ausgiebt, noch auch daß sie es nicht seyen, und dogmatisire also über diese Dinge weder auf eine positive, noch auch negative Art. Ueberhaupt genommen muß man bey der Bestimmung dessen, was nach den ältern Skeptikern ungewiß seyn soll, sorgfältig auf ihre Eintheilung der Dinge in erkennbare (προδηλα) und nicht erkennbare (ἀδηλα) achten, und was von ihnen in die zweyte dieser Classen gesetzt worden sey, nicht aus den allgemeinen Angaben dessen, was nach denselben un-

ge-

schaftliche Philosophie ganz und gar unmöglich, oder ob nach demselben bloß dieses gewiß sey, daß nur bisher dergleigewiß seyn soll (die oft sehr zweydeutig und unbestimmt sind), sondern aus dem ganzen Inbegriffe ihrer Einwendungen gegen die Lehren der Dogmatiker kennen zu lernen suchen. — Allerdings scheint es aber eine Maxime und Behauptung des Arcesilaus und Karneades gewesen zu seyn, daß nicht nur alles, was die Dogmatiker von überschwänklichen Dingen lehrten, sondern auch selbst dieses, daß alles ungewiß sey, wieder für ungewiß erklärt werden müsse, daher auch Sextus (Pyrrhon. Hypot. L. I. C. XXXIII.) die Lehre des Arcesilaus vom Skepticismus unterschieden wissen will. Durch diese Lehre wird nun freylich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geschäfte gemacht, weil es sich selbst wieder aufhebt und vernichtet, und die Vernunft dabey gar nichts mehr vernimmt. Es ist aber neuerlich schon von mehreren (besonders vom Herrn Dr. Stäudlin im ersten Bande seiner Geschichte des Skepticismus, S. 306.) bemerkt worden, daß der Geist, der die mittlere und neuere Akademie belebte, von dem Geiste, der die Skeptiker in ihren Untersuchungen leitete, gänzlich verschieden gewesen sey. Die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter als sophistische Schwätzer, die lediglich auf Trugschlüsse und Blendwerke ausgiengen, und die Philosophie, so wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damahls geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nähmlich durch die Kunst andere zu bereden, zu glänzen und Aufsehen zu erregen, benutzten, und für die Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen gar keinen Sinn hatten. Inzwischen liegt doch in dem ungereimten Vorgeben, daß die Ungewißheit selbst wieder ungewiß sey, unter einer gewissen Voraussetzung, mehr Consequenz, als mancher wohl glauben möchte. Nimmt man nähmlich an, daß alles Erkennen, und auch das Erkennen der innern Gemüthszustände lediglich auch ein durch Vorstellungen vermitteltes Erkennen sey, wie unsere

gleichen Philoſophie noch nicht zu Stande gebracht worden iſt, ſo daß immer noch einige, wenn gleich ſehr ſchwache Hoffnung übrig bliebe, es könne doch wohl vielleicht künftig einmahl den ſpeculativen Philoſophen mit der Aufſtellung eines Syſtemes der Philoſophie beſſer gelingen, als es ihnen bisher gelungen iſt. Wenn man nähmlich, wird der Skeptiker auf die Frage: Ob wiſſenſchaftliche Philoſophie ſchlechterdings unmöglich ſey? antworten, ſowohl den eigentlichen Zweck dieſer Philoſophie, als auch die Bedingungen betrachtet, unter welchen dieſer Zweck allein erreicht werden kann, und zugleich die Fähigkeit des menſchlichen Gemüthes, zu einer realen und ſichern Erkenntniß von Dingen zu gelangen, in Erwägung zieht; ſo läßt ſich gar nicht einſehen, wie es jemahls (wenn anders ſich die Einrichtung des

ſere neuern Metaphyſiker annehmen: So kann niemand ſagen: Ich weiß, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifele; ſondern es muß heißen: Ich ſtelle es mir bloß vor, und denke nur, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifele. Da nun die Vorſtellung die vorgeſtellte Sache, oder der Gedanke das Gedachte nicht ſelbſt iſt; ſo findet bey jener Vorausſetzung ſchlechterdings gar keine Gewißheit in Anſehung der Ueberzeugung und des Zweifelns, als objectiv wirklicher Gemüthszuſtände, Statt. Glauben läßt ſich alsdann das aber auch nicht, daß man überzeugt ſey oder zweifele, denn die Gründe, die das Glauben bewirken, ſind überall unmöglich, wenn es gar nichts unmittelbar Gewiſſes giebt. Folglich vernichtet die Vorausſetzung, daß alles Erkennen ein mittelbares ſey, wenn man anders ihr gemäß urtheilt und conſequent verfährt, alle Ueberzeugung und allen Zweifel, und macht die Ungewißheit ſelbſt wieder zu etwas Ungewiſſen.

des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, was wohl kein Vernünftiger erwarten, und worauf er also auch nicht die Hoffnung der Möglichkeit einer Wissenschaft gründen wird) möglich seyn soll, eine Wissenschaft der absoluten und übersinnlichen Gründe des nach den Zeugnissen unsers Bewußtseyns Vorhandenen aufzustellen, und der Vernunft in Ansehung solcher Dinge, die lediglich gedacht werden können, die Ueberzeugung und Gewißheit beyzubringen, daß sie auch etwas objectiv Wirkliches seyen. Ob also gleich jeder Mensch eigentlich nur immer die jedesmahl vorhandenen Bestimmungen seiner Ueberzeugung mit Sicherheit kennt; so würde es doch thöricht seyn, wenn man im geringsten die Hofnung nähren wollte, daß die Erreichung der Hauptzwecke einer wissenschaftlichen Philosophie künftig einmahl, und wenn sie etwa auf einem bisher noch gar nicht versuchten Wege verfolgt würden, wohl besser gelingen werde, als solche bisher gelungen ist.

Zweyter Abschnitt.

Von den allgemeinen Gründen des Skepticismus. — Unmöglichkeit einer Erklärung des Ursprunges menschlicher Erkenntnisse von Dingen.

Da dasjenige, was der Skeptiker von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie behauptet, sich nicht sogleich von selbst versteht, und auch dem widerspricht, was

der

der Dogmatismus lehrt; so muß er es mit Gründen, die eine Ueberzeugung hervorbringen, belegen, und kann nur vermöge dieser Gründe auf den Beyfall der Vernunft Ansprüche machen.

Die Gründe nun, worauf der Skepticismus die ihm eigenthümliche Behauptung über die Philosophie stützt, sind theils allgemeine, theils besondere. Jene betreffen das Vorgeben des Dogmatikers überhaupt, daß er im Besitze einer wissenschaftlichen Philosophie, und wenigstens der Fundamente zu derselben sey, oder gehen die Bedingungen an, unter welchen dergleichen Philosophie möglich ist. Diese hingegen sind aus dem Inhalte der verschiedenen Systeme der Philosophie hergenommene Beweise, daß dasjenige, was bisher für wissenschaftliche Philosophie ausgegeben worden ist, dergleichen ganz und gar nicht sey. Die allgemeinen Gründe des Skepticismus beabsichtigen die Ueberzeugung daß in dem menschlichen Erkenntnißvermögen, so weit wir dessen Einrichtung mit Zuverlässigkeit kennen, die Bedingungen gar nicht Statt finden, unter denen allein die Aufstellung einer wissenschaftlichen Philosophie möglich seyn kann. Die besondern Gründe des Skepticismus aber werden aus der fehlerhaften Beschaffenheit der einzelnen philosophischen Systeme hergenommen, und enthalten ausführliche Beweise, daß diese Systeme sich entweder auf bittweise angenommene oder offenbar falsche Principien stützen, ferner mancherley Widersprüche enthalten, desgleichen Lehren für unzweifel-

haft ausgeben, deren Gegentheil eben so strenge dargethan werden kann, als sie selbst erwiesen worden sind, und endlich die Vernunft in Ansehung dessen, worüber sie durch die wissenschaftliche Philosophie belehrt seyn will, gänzlich unbefriedigt lassen.

Indem nun der Skeptiker die allgemeinen Gründe seiner Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie andern Menschen mittheilt, muß er sich dabey der in Worte eingekleideten Urtheile bedienen. Die Gültigkeit dieser Urtheile beruhet aber nicht darauf, daß sie die so genannte apodiktische Gewißheit bey sich führen; sondern es ist dazu, um die skeptische Denkart zu begründen und zu rechtfertigen, genug, daß dasjenige, was durch dieselben darstellig gemacht wird, wenn es von der Vernunft vernommen und aufgefaßt worden ist, Ueberzeugung in sich schließe. Und da alle Sätze, worin der Skeptiker die Gründe seiner Zweifel an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus aufstellt, nichts von dem betreffen, was außer dem Umfange des menschlichen Bewußtseyns befindlich seyn soll, sondern sich lediglich auf die Bedingungen beziehen, an welche das Fürwahrhalten und die Erkenntniß objectiv wirklicher Dinge gebunden ist, mithin bloß dasjenige angehen, was selbst zu den Zuständen unsers Gemüthes gehört; so kann auch deren Wahrheit durch Vergleichung ihres Inhaltes mit der dadurch ausgedruckten Sache auf eine einleuchtende und zur Ueberzeugung hinreichende Art erkannt werden.

Uebri-

Uebrigens ſetzt der Skeptiker bey ſeinem Streite mit dem Dogmatiker, wie ſich ſchon von ſelbſt verſteht, immer voraus, daß dieſer in ſeiner wiſſenſchaftlichen Philoſophie nicht eine Verbindung von Begriffen aufſtellen wolle, bey welcher es gar nicht um Wahrheit zu thun ſeyn ſoll. Denn im Falle der letztere bey den Sätzen ſeines Syſtemes auf keine Wahrheit (d. i. Uebereinſtimmung mit einem von dem Denken verſchiedenen Objecte deſſelben) Anſprüche machte; ſo müßte man ihn, da über die Wahrheit von Träumen und Dichtungen vernünftiger Weiſe nicht geſtritten werden kann, ſeinen Einbildungen ungeſtört überlaſſen.

Jetzt laßt uns zur Angabe und Erörterung der allgemeinen Gründe des Skepticißmus übergehen.

Erſter Grund.

In wie fern die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, bedarf ſie unbedingt wahrer Grundſätze. Dergleichen Grundſätze ſind aber unmöglich.

Erläuterung.

Die ſpeculativen Philoſophen, die aus bloßen Begriffen die Einſicht von der Exiſtenz überſinnlicher Dinge ſchöpfen zu können glauben, berufen ſich bey ihren Lehren alle Augenblicke auf unmittelbar, oder unbedingt, und ſchlechthin wahre (apodiktiſche) Grundſätze; haben ſich aber ſelten

die

die Mühe genommen, über die Möglichkeit solcher Grundsätze nachzudenken, denn sonst würden sie nicht im Besitze derselben zu seyn vorgeben.

Es giebt zwar Sätze genug, die jedermann als wahr gelten läßt, so bald er sie hört und versteht, weil er sich dabey dessen als in einer Wahrnehmung gegeben bewußt ist, worauf sich die Sätze beziehen, und worüber in denselben geurtheilt wird. Allein dergleichen Sätze besitzen keine unmittelbare und absolute, sondern nur eine durch ihr Zusammentreffen mit den Thatsachen des Bewußtseyns, welche dadurch ausgedruckt werden, bedingte und vermittelte Wahrheit, der eben so wenig Unveränderlichkeit und völlige Untrüglichkeit beygelegt werden kann, als der Anschauung des Objectes, worauf sie sich beziehen. Ein absolut, bloß durch sich selbst wahrer und apodiktischer Satz kann vielmehr nur ein solcher seyn, in dem lediglich schon Kraft dessen, was in ihm liegt, und dadurch, daß er ein bestimmter Satz von dem und dem Inhalte ist, eine nothwendige Uebereinstimmung desselben mit etwas von ihm Verschiedenen gegeben ist, oder welcher gar nicht im Bewußtseyn Statt finden kann, ohne daß ihm zugleich Beziehung auf eine von der Operation des Denkens, worin er besteht, verschiedene Sache, und Uebereinstimmung mit dieser Sache beygelegt wird.

Nun besteht jeder Satz aus einer Verbindung von Vorstellungen und Begriffen. Aber es ist weder in der Verbindung,

dung, noch auch in den Begriffen irgend eines Satzes eine Uebereinstimmung des Satzes mit dem dadurch Gedachten als nothwendig gegeben. Nicht in der Verbindung (in der Copula). Denn diese ist nichts Anders, als das Verhältniß des Prädicates zum Subjecte im Verstande, und hat ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes. In den Begriffen des Subjectes und Prädicates aber auch nicht. Kein einziger Begriff ist nähmlich bloß für sich und durch sich, sondern nur durch das, worauf er sich bezieht, oder was er bedeutet, und das außer ihm befindlich seyn muß, wahr oder falsch. Ob einem Begriffe irgend ein Object entspreche, oder ob etwas außer dem Denken desselben da sey, worauf er in Beziehung stehe, kann nie aus dem Begriffe, allein betrachtet, abgenommen werden, weil er nichts Identisches mit dem außer ihm vorhandenen Objecte ausmacht. Mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verstande ist nur dessen Möglichkeit, d. h. daß er sich nicht widerspricht, nicht aber auch dieß, daß er auf etwas von ihm Verschiedenes Beziehung hat, gegeben; und will man dieses nicht einräumen, wohlan so muß man auch gestehen, daß jeder Begriff, so bald er nur frey vom Widerspruche ist, wahr sey, daß sich nichts erdenken lasse, und daß niemand an der Wahrheit dessen, was er denkt, jemahls zweifeln könne, welches wohl kein Vernünftiger wird behaupten wollen.

Da nun in keinem der Bestandtheile eines Satzes eine nothwendige Beziehung auf etwas außer dem Verstande Befindliches unmittelbar gegeben ist, so kann auch dergleichen Beziehung nicht durch den ganzen Satz selbst unmittelbar gegeben seyn. Folglich ist auch ein unmittelbar und unbedingt wahrer, oder ein sogenannter apodiktisch gewisser Satz unmöglich, und der Begriff davon enthält, wenn man dessen Inhalt zergliedert, nichts als Widerspruch, der alles Denken hemmt, und ganz und gar unmöglich macht. Jeder Satz kann vielmehr nur um eines von ihm verschiedenen Grundes willen für wahr gehalten werden.

Um aber diese Einsicht von der Unmöglichkeit unbedingt wahrer Grundsätze ja nicht zur Ueberzeugung kommen zu lassen, bey welcher man freylich auf alle Prahlerey mit apodiktischer Gewißheit Verzicht thun müßte, berufet man sich gemeiniglich auf die analytischen oder identischen Urtheile, deren Gültigkeit doch kein Vernünftiger bezweifeln könne. Nun hat auch noch eben niemand die Nothwendigkeit der Verbindung des Prädicates mit dem Subjecte in einem wirklich analytischen Urtheile in Zweifel gezogen, und durch das vorher Gesagte ist sie nicht im geringsten bestritten worden. Aber diese Nothwendigkeit enthält ja keine Beziehung des Satzes auf etwas außer dem Verstandesvermögen Befindliches, und kann dergleichen gar nicht enthalten. Ist also nur der Begriff des Subjectes in einem analytischen Urtheile wahr, so ist auch das Urtheil selbst unzweifelhaft gewiß.

Das

Das ist ja aber die hierbey hauptsächlich in Untersuchung kommende Frage: Ob einem Begriffe für sich genommen und unmittelbarer Weise Beziehung auf ein außer dem Denken befindliches Object zukomme? Ist dieß unmöglich, und der Natur eines Begriffes zuwider, wie man einräumen muß, wenn man das Denken einer Sache nicht für etwas Identisches mit der Sache selbst ausgeben will; so ist es auch unmöglich, daß analytische Urtheile in Ansehung ihrer Beziehung auf etwas außer dem Verstande apodiktische Gewißheit haben oder unmittelbar wahr seyn sollten. Denn daß man den Begriff des Subjectes im analytischen Urtheile aus andern und von ihm verschiedenen Datis schon als wahr kennt, und eben deßwegen von der Wahrheit des Urtheils sogleich überzeugt ist, als man es nur vernimmt, das macht noch lange nicht, daß das Urtheil bloß durch sich selbst oder unmittelbar wahr sey.

Sind nun überhaupt genommen keine unbedingt wahren und apodiktischen Grundsätze möglich, so sind dergleichen auch in der Philosophie unmöglich, und alsdann muß sie auf die Würde einer vollendeten Wissenschaft Verzicht thun; denn mit der Gewißheit der Grundsätze fällt auch die Gewißheit aller aus denselben gezogenen Folgerungen weg. Es ist wirklich nichts weiter, als bloßer Flitterstaat, womit sich der Dogmatiker ausschmückt, wenn er sich mit Schlußketten behängt. Denn diese Schlußketten sind nur

eine

eine fortgesetzte Entwickelung des Inhaltes der obersten Grundsätze, wovon sie anfangen, und können, wenn sie anders logisch richtig sind, nichts weiter enthalten, als was in ihren obersten Principien schon gegeben ist. Fehlt es also diesen Principien an apodiktischer Gewißheit, so kann auch solche nicht der daran geknüpften Schlußreihe, und wenn sie ins Unermeßliche verlängert würde, zukommen.

Das bisher Gesagte kann sich der Leser am besten durch Erwägung des ontologischen Arguments für das Daseyn Gottes faßlich machen. Ist nähmlich jemahls ein blendender Versuch gewagt worden, das Reich der objectiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieser in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus bloßen Begriffen verfertigten Brücke überzuschreiten, so ist es in der Ontotheologie geschehen. Gleichwohl ist neuerlich die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welche man darin treibt, völlig aufgedeckt worden. Denn obgleich niemand die Richtigkeit des Satzes: Gott ist das vollkommenste Wesen; als einer bloßen Verbindung von identischen Begriffen im Verstande bestreitet; so kann doch aus dieser Verbindung, wenn man anders nicht den Begriff von Gott selbst, und das, was in diesem Begriffe als denkbares Merkmahl desselben liegt, in ein objectiv existirendes Wesen verwandeln, oder den bloßen Begriff von Gott für die Gottheit selbst ausgeben will,

nim-

nimmermehr dieſes abgeleitet werden, daß ein unſerm Begriffe von Gott entſprechendes Weſen auch außer dieſem Begriffe und verſchieden von ihm da ſey.

Und nunmehr läßt ſich auch das Vorgeben des Dogmatikers, daß etwas, weil es ſo oder ſo gedacht werden muß, auch eben ſo wirklich ſey, oder daß die Nothwendigkeit des Denkens ein unfehlbares Zeichen der Wahrheit des Gedankens ſey, leicht beurtheilen und ſeinem wahren Werthe nach beſtimmen. Darüber nähmlich, daß unſer Verſtand in der Verbindung ſeiner Begriffe an unabänderliche Geſetze gebunden ſey, und daß manche Verbindung der Begriffe durch dieſe Geſetze als nothwendig beſtimmt ſey, ſtreitet niemand. Aber Begriffe ſind nicht das dadurch Gedachte ſelbſt, und durch die Nothwendigkeit der Verbindung jener kommt keine Beziehung des Gedankens auf etwas außer dem Denken Vorhandenes heraus, oder dieſe Beziehung iſt nicht durch jene Verbindung ſchon mit gegeben. Es iſt daher auch falſch und widerſpricht ſich ſelbſt, daß irgend ein Begriff oder ein Urtheil für ſich ſelbſt ſo gedacht werden müſſe, daß dabey ſich gar keine Verſchiedenheit von dem dadurch gedachten Objecte weiter vorſtellig machen laſſe. Denn wenn man nur den Gedanken vom Gedachten unterſcheidet, wie man vernünftiger Weiſe thun muß, und beyde nicht für einerley hält; ſo kann dem Denken der Uebereinſtimmung jenes mit dieſem keine Nothwendigkeit anklei-

ben, und so liegt in keinem Begriffe und in keinem Urtheile unabtrennlich auch dieß, daß sie wahr sind. *)

Zweyter Grund.

Was der speculative Philosoph von den obersten Gründen des bedingten Weise Vorhandenen erkannt zu haben vorgiebt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber gar kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.

Erläuterung.

Daß man in der Philosophie, als einer Wissenschaft absoluter Gründe des nach den Zeugnissen unsers Bewußtseyns Vorhandenen über die so genannte Erfahrung hinausgehen

*) Diesen ersten allgemeinen Grund des Skepticismus hat neuerlich auch schon Herr Bouterwek, von dem die Mängel der philosophischen Systeme tiefer, als von irgend einem Philosophen in neuern Zeiten erforscht worden sind, gründlich und deutlich im ersten Bande der Apodiktik erörtert, so daß es überflüssig gewesen seyn würde, denselben noch besonders anzuführen, wenn dieß nicht die Vollständigkeit der Darstellung der allgemeinen Gründe des Skepticismus nöthig gemacht hätte. Auch kann es gewiß nicht schaden, die Aufmerksamkeit auf das, was in einer wissenschaftlichen Philosophie das Unentbehrlichste ist, und doch ganz vergeblich gesucht wird, öfterer zu schärfen.

gehen müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; und auch darüber brauchen wir wohl nichts anzuführen, daß dasjenige, was als das Unbedingte allem Bedingten zum Grunde gelegt wird, nicht angeſchauet, ſondern nur durch Begriffe, die man ſich im Verſtande davon macht, gedacht werden kann. Alſo iſt es nur nöthig, den Inhalt des Nachſatzes in dem eben angegebenen zweyten allgemeinen Grunde des Skepticismus deutlich zu machen, und die gänzliche Unfähigkeit des Verſtandes, das Wirkliche in ſeinen Begriffen erreichen und durch dieſelben darſtellig machen zu können, in Erwägung zu ziehen.

Diejenigen Vermögen unſers Gemüthes, die man durch die Nahmen Phantaſie und Verſtand bezeichnet, haben darin ungemein viel Aehnlichkeit mit einander, daß ſie beyde unſerer Natur zu großen Zwecken mitgetheilt worden ſind, daß ſie aber, wenn ſie im geringſten abweichend von ihrer urſprünglichen Beſtimmung gebraucht werden, oder wenn denſelben eine andere Beziehung auf Wirklichkeit und Wahrheit, als ihnen ihrer natürlichen Einrichtung nach zukommt, beygelegt wird, unvermeidlich lauter Wahn und Irrthum begünſtigen. Von der Phantaſie hat man dieß ſchon längſt eingeſehen und zugeſtanden; allein der Verſtand ſteht bey den ſpeculativen Philoſophen, oder Erforſchern der Exiſtenz der Dinge aus bloßen Begriffen in einem ſolchen Anſehen, daß derjenige, welcher dieſes Anſehen im geringſten in Zweifel zieht, ſich dem Verdachte und der Beſchul-

digung aussetzt, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu besitzen. Inzwischen muß uns dieß nicht abhalten, uns darauf zu besinnen, ob wohl die Vernunft dem Verstande die Vollkommenheit, für sich selbst genommen ein Erkenntnißvermögen zu seyn, zugestehen könne, und ob ihm nicht vielleicht nur in der Schule zu den besondern Zwecken derselben dergleichen Vollkommenheit beygelegt worden sey.

Das Mannigfaltige in unsern Erkenntnissen von einander zu unterscheiden, mit einander zu vergleichen, und so weit es möglich ist, auf eine ideale Einheit (in allgemeinen Vorstellungen) zurückzuführen; das ist unstreitig das eigenthümliche Geschäft des Verstandes, wobey er schlechterdings nicht von einer andern Gemüthskraft vertreten werden kann. Allein die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben, ist die: Ob der Verstand für sich genommen, Dinge, wie sie wirklich sind, dem Bewußtseyn auch nur vorstellig machen könne? und diese Frage ist ohne alle Einschränkung zu verneinen.

Um nähmlich etwas vorstellig zu machen, dazu muß sich der Verstand der Begriffe (allgemeinen Vorstellungen) und der Verbindung derselben bedienen. Nun sind Vorstellungen überhaupt genommen doch nicht die Sachen selbst, auch wenn sie solche aufs genaueste ausdrucken und abbilden. Noch weit mehr weichen aber die Begriffe, in welchen dasjenige, was in den Vorstellungen vieler Dinge als gemeinschaftliches Merkmahl vorkommt zusammengefaßt

faßt worden ist, von allem Wirklichen ab. Es gestehet aber doch jedermann ein, daß nur das Individuelle existire. Dieses Individuelle läßt sich nun unmöglich in Begriffe zwängen und fassen, und jenes ist von diesen nicht etwa dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Gleichwohl hat der Verstand nichts Anderes, als bloß diese Begriffe zu seinem Dienste, wenn er etwas vorstellig machen will. Mithin ist wohl anzunehmen, daß er mit seinen Begriffen das Wirkliche zu erreichen niemahls vermögend sey. So wie daher Wörter von den dadurch bezeichneten Begriffen, so wie das logische Seyn (die Copula) von dem realen und objectiven verschieden sind; eben so sind auch alle Begriffe und Urtheile des Verstandes (die aus dem Denken eines Etwas durch Begriffe bestehen) von dem dadurch Gedachten, wenn es ein objectives und wirkliches Ding ist, verschieden. Sobald wir mithin etwas Wirkliches bloß durch den Verstand und lediglich durch die Begriffe desselben betrachten, so betrachten wir es eigentlich durch ein gefärbtes Glas, das den hinter ihm liegenden Gegenstand entstellt, und von dessen eigentlicher Art zu existiren gar nichts zu erkennen giebt. Wenn daher der Verstand nach seiner Fähigkeit, das Wirkliche und für sich Bestehende darstellig oder erkennbar zu machen — denn von dessen Fähigkeit, Erkenntnissen durch Zergliederung und Vergleichung Deutlichkeit zu geben, ist hier nicht die Rede — beurtheilt wird; so steht er noch weit unter der Phantasie, weil diese vor ihm doch

noch

noch den Vorzug voraus hat, Dinge in ihrer Individualität genommen abbilden zu können, und nicht genöthigt ist, durch das Herumschweifen in lauter allgemeinen und abstrakten Begriffen sich so weit, wie jener, von der Wirklichkeit entfernt zu halten. Mit der Sinnlichkeit, oder vielmehr mit der unmittelbaren Erkenntnißfähigkeit hält aber der Verstand in diesem Puncte vollends gar keine Vergleichung aus. Denn Seyn und objective Wirklichkeit, die bey dieser das Geringste und Gemeinste sind, was sie zu erkennen giebt, werden durch seine Begriffe immer in der Dunkelheit einer unerreichbaren Entfernung gehalten. Wir können es daher auch keinem Begriffe an sich selbst genommen ansehen, ob er einen Sinn habe, und etwas bedeute oder nichts, wenn wir nicht die Anschauung des Gegenstandes kennen, von dessen Vorstellung er abgezogen worden ist.

Daß das bisher Gesagte keine unüberlegte und grundlose Herabsetzung des Verstandes enthalte, davon liefert besonders auch der Erfolg der Bemühungen, vermittelst bloßer Begriffe des Verstandes die Wirklichkeit von Dingen zu erforschen und darzuthun, oder die Geschichte der speculativen Philosophie, die einleuchtendste Bestätigung. Diese Geschichte lehrt nähmlich, daß die Existenz aller Dinge, wenn solche gleich noch so einleuchtend durch die Aussprüche des unmittelbaren Erkenntnißvermögens bezeugt wurde, so bald sie nach Begriffen des Verstandes angegeben und bestimmt worden war, diesen Begriffen gemäß bestrit-

ſtritten und ungewiß gemacht worden iſt. So treffen wir z. B. in den beyden Büchern, in welchen Sextus die Phyſik ſeines Zeitalters der Kritik unterwirft, ausführliche, aus lauter Begriffen hergenommene Demonſtrationen an, daß es weder ein Ganzes, noch auch Theile gebe; daß ſich Körper als wirklich vorhanden gar nicht denken laſſen; daß es keinen Raum, keine Zeit und keine Bewegung gebe; und daß nie etwas entſtehen oder vergehen könne. Wir finden ſo gar, daß oftmahls der Verſtand ſeine Kunſt, alle Exiſtenz ungewiß zu machen, gegen ſich ſelbſt gerichtet, und daß Stilpo der Megariker das Nichtſeyn allgemeiner Begriffe, ſo wie auch die Unmöglichkeit, Begriffe, die ihrem Inhalte nach von einander verſchieden ſind, mit einander zu verbinden oder in eine Einheit zuſammenzufaſſen (ſynthetiſch zu urtheilen), demonſtrirt hat.*) Nun helfen ſich zwar unſere ſpeculativen Philoſophen, wenn ſie über den Grund ſolcher Beſtreitungen des Wirklichen aus lauter Begriffen befragt werden, dadurch, daß ſie dieſelben vorzüglich aus einem böſen Hange zur Chicane und aus Sophiſterey ableiten. Allein wenn dieſe Ableitung richtig wäre, ſo würden ja wohl bey den dogmatiſchen Philoſophen, welchen man den böſen Willen, durch lauter Blendwerke Aufſehen zu erregen, beyzulegen eben nicht geneigt und berech-

tigt

*) Diogenes Laert. L. IL ſ. 119. Plutarch adv. Colot. p. 1119. ed. Xylandri.

tigt iſt, dergleichen Beſtreitungen des Wirklichen aus blo-ßen Begriffen nicht angetroffen werden, was doch keineswe-ges der Fall iſt. Und warum läßt ſich denn, darf man wohl fragen, der Verſtand mit ſeinen Begriffen zu ſolchen So-phiſtereyen gebrauchen? Hiervon muß doch wohl der Grund in ihm ſelbſt liegen. Er kann nähmlich alles nur durch Be-griffe denken. Dieſe erſtrecken ſich aber für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt nie auf das Wirkliche, noch können ſie auch daſſelbe nach ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit als etwas ob-jectiv Vorhandenes darſtellig machen oder abbilden. Wenn er alſo gleichwohl dazu gebraucht wird, nach ſeinen Begriffen über Seyn und Wirklichkeit zu entſchieden und etwas zu beſtimmen, ſo verſchwindet alle wahre Wirklichkeit vor den Au-gen unſers Geiſtes. Wenn man daher das, wovon die Aus-ſprüche des Bewußtſeyns unbeſtreitbar bezeugen, daß es ſey, für die Schule ungewiß machen, und dazu, daß es in dieſer als exiſtirend gänzlich geläugnet werde, Veranlaſſung geben will; ſo darf man nur dafür einen Beweis aus Begriffen führen, denn es iſt alsdann ſicher darauf zu rechnen, daß dieſem Beweiſe, wie es zu allen Zeiten der Fall geweſen iſt, ein anderer, eben ſo bündiger aus lauter Begriffen her-genommener Beweis werde entgegengeſetzt werden.

Nun beſitzt der ſpeculative Philoſoph von den oberſten und von allen hyperphyſiſchen Gründen des bedingter Weiſe Vorhandenen nur dadurch eine Erkenntniß, daß er ſie in Begriffen denkt. Wenn alſo Begriffe ihrer Natur nach da-

zu ganz untauglich sind, das Wirkliche in der ihm eigenthümlichen Beschaffenheit, wodurch es sich von allem bloß Möglichen unterscheidet, dem Bewußtseyn darstellig und erkennbar zu machen: So hat auch der speculative Philosoph in seinen Begriffen der absoluten Gründe des Bedingten, gesetzt auch, daß diese Begriffe Beziehung auf etwas außer dem Denken Befindliches hätten, von der Beschaffenheit dieser Gründe, in wie fern sie mehr, als bloße Begriffe, und etwas objectiv Wirkliches seyn sollen, noch gar nichts erkannt.

Dritter Grund.

Der speculative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingter Weise Existirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beschaffenheit der Wirkungen auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen.

Erläuterung.

Wenn man nicht etwa gar durch Eingebung zur Erkenntniß dessen, was allem Bedingten zum Grunde liegen

mag, gekommen seyn will; so kann diese Erkenntniß nur eine durch die Anwendung des Princips der Causalität auf die mancherley Bestandtheile und auf das Ganze des bedingter Weise Vorhandenen vermittelte Erkenntniß seyn. Auch gestehen mehrentheils die Kenner des Absoluten selbst, daß jenes Princip die Brücke sey, welche das Gebieth des Bedingten mit dem Unbedingten vereinigt, und auf der man aus jenem in dieses gelangen könne. Und man darf nur ihre Beweise dafür, daß etwas Hyperphysisches und Unbedingtes von der und der Beschaffenheit existire, genauer ansehen; so wird man balde finden, daß denselben ganz vorzüglich die Anwendung jenes Princips zum Grunde liege. Nun wollen wir jetzt über den ursprünglichen Sinn und den allein zulässigen Gebrauch des Princips der Causalität keine Nachforschungen anstellen, denn sie sind zum Verständniß des dritten allgemeinen Grundes des Skepticismus nicht durchaus nothwendig; sondern unsere Untersuchung soll nur die Gewißheit derjenigen Erkenntniß von der Beschaffenheit der in keiner Erfahrung gegebenen Gründe des Bedingten, welche aus der Erkenntniß der Beschaffenheiten des letztern abgeleitet wird, betreffen.

Die Zuverlässigkeit des Schlusses von der Beschaffenheit des Bedingten auf die Beschaffenheit des Unbedingten hängt ab, theils von der Vollständigkeit unserer Erkenntnisse der Eigenschaften des Bedingten, theils von der Gewißheit einer nothwendigen Beziehung der Eigenschaften der

Wir-

Wirkung auf die Eigenschaften der Ursache. Laßt uns jetzt jeden dieser Puncte besonders in Erwägung ziehen.

Wenn man auch annehmen wollte, daß mit der Erkenntniß einer Wirkung zugleich die Erkenntniß der Beschaffenheiten der Ursache derselben gegeben sey, und daß die letztere Erkenntniß in der erstern bereits eingeschlossen liege; so würde doch dazu, um in der Beschaffenheit der Wirkung die Beschaffenheit der Ursache mit einiger Sicherheit finden zu können, als unentbehrliche Bedingung dieses erforderlich sey, daß man von den Beschaffenheiten der Wirkungen nicht nur eine ganz gewisse, sondern auch eine vollständige Einsicht besäße. Denn ließe sich die Richtigkeit unserer Erkenntniß der Beschaffenheiten der Wirkung in Zweifel ziehen; so könnte sie nicht für eine sichere Anweisung, die Beschaffenheit der Ursache zu finden, gelten. Sollte es aber noch ungewiß seyn, ob wir alle Eigenschaften und Bestimmungen der Wirkung bereits ausfindig gemacht hätten; so dürften wir es auch nicht wagen, aus dem, was wir von jener kennen, über die Beschaffenheit der Ursache derselben abzusprechen und zu entscheiden. Denn da man vernünftiger Weise der Ursache nur solche Bestimmungen beylegen darf, welche zureichend sind, um die Beschaffenheiten der Wirkungen begreiflich zu machen; so kann das, was nach einer mangelhaften Erkenntniß dieser Beschaffenheiten als zu den Bestimmungen der Ursache gehörig vorausgesetzt wird, gar keine Zuverlässigkeit haben, indem

es

es nur zureicht, die bereits erkannten Eigenschaften der Wirkung begreiflich zu machen, und wir gar nicht wissen können, ob es zur Erklärung der noch nicht erkannten und von jenen verschiedenen Eigenschaften an der Wirkung tauglich seyn werde. So wenig es also jemand wagen darf, die Ursache eines ganz unbekannten Dinges zu bestimmen; eben so wenig darf er auch vernünftiger Weise der Erkenntniß der Eigenschaften einer Ursache, wenn sie auf eine noch unvollständige Einsicht der Beschaffenheiten der Wirkungen gegründet worden ist, einige Gewißheit beylegen.

Nun wird doch wohl niemand behaupten wollen, daß er alle an den so genannten Thatsachen des Bewußtseyns, die in der speculativen Philosophie durch die Angabe ihrer obersten und unbedingten Gründe begreiflich gemacht werden sollen, vorhandene Bestimmungen bereits ausfindig gemacht habe, und daß er davon einige Gewißheit besitze, es werde nach ihm kein Mensch an jenen Thatsachen andere Eigenschaften entdecken, als er daran ausfindig gemacht hat; denn man könnte ihm alsdann leicht darthun, daß er gar nicht weiß, was er sagt. Alle unsere Erkenntnisse von dem, was in uns und außer uns da ist, sind anfänglich nur dunkel und verworren gegeben. Durch wiederholte Aufmerksamkeit auf dieselben, durch Zergliederung ihres Inhalts und durch Vergleichung des Inhalts der einen Thatsache mit dem Inhalte der andern, erheben wir sie erst nach und nach zur Deutlichkeit. Es mag aber unsere Aufmerk-

merksamkeit in das im Umfange des Bewußtseyn Gegebene noch so tief eindringen; es mögen die Zergliederungen und Vergleichungen, die wir damit vornehmen, noch so genau und ausführlich seyn: So bleiben wir darüber doch immer in Ungewißheit, ob nicht unserer Aufmerksamkeit manche an den in uns oder außer uns vorhandenen Dingen vorkommende Merkmahle und Bestimmungen entgangen sind, und vernünftiger Weise wird wohl niemand schließen, daß, weil er nichts weiter an einem Gegenstande habe entdecken können, auch in allen künftigen Zeiten nichts weiter daran werde ausfindig gemacht werden können.

Was demnach die Dogmatiker aus den Beschaffenheiten des in der Sphäre unsers Bewußtseyns gegebenen Bedingten von der Beschaffenheit der absoluten Gründe desselben eingesehen zu haben behaupten, das ist alles, und zwar schon deßwegen, weil für die Vollständigkeit der Einsicht jener Beschaffenheiten keine Sicherheit vorhanden ist, nichts weiter als Muthmaßung, die bloß so lange gilt, als noch keine neue Eigenschaft an dem Wirklichen ausfindig gemacht worden ist, mit der Entdeckung neuer Eigenschaften aber auch wieder neuen Muthmaßungen Platz machen muß.

Das eben Gesagte wird durch die bisherigen Schicksale der Systeme in der Philosophie zu sehr bestätigt, und verbreitet wiederum über die Gründe dieser Schicksale ein zu helles Licht, als daß wir dieses Umstandes nicht noch Erwäh-

wähnung thun ſollten. So wie nähmlich in der Phyſik die Entdeckung neuer Eigenſchaften an den Körpern immer auch die Aufſuchung und Vorausſetzung neuer Gründe für dieſe Eigenſchaften nöthig gemacht hat; eben ſo ſehen wir auch, daß in der Philoſophie eine erweiterte Einſicht deſſen, was an den Dingen in und außer uns als Eigenſchaft derſelben vorkommt, zu neuen Syſtemen oder zu neuen Beſtimmungen des Unbedingten und Hyperphyſiſchen, was dem Bedingten, woraus die für uns wirkliche Welt beſteht, zum Grunde liegen ſoll, Veranlaſſung gegeben habe. Jeder Dogmatiker fand nähmlich in der deutlichen Erkenntniß, die er von den Eigenſchaften der Welt und unſerer Erkenntniß derſelben beſaß, den Maßſtab, nach welchem er das Unbedingte und Hyperphyſiſche, was er an die Spitze des Bedingten und in der Erfahrung Gegebenen ſtellte, beſtimmte und zuſchnitt, und einen andern Maßſtab konnte er nicht wohl gebrauchen, wenn er anders nicht ſeine Erkenntniß des Unbedingten und Hyperphyſiſchen gerade zu aus der Luft greifen wollte. Wenn daher bey einem Dogmatiker die Erkenntniß der Beſtimmungen des Bedingten vollſtändiger wurde, und er ſolche Beſtimmungen entdeckt hatte, die der Aufmerkſamkeit ſeiner Vorgänger entgangen waren; ſo konnte er auch dasjenige Unbedingte oder Hyperphyſiſche, woraus dieſe die innere und äußere Welt abgeleitet hatten, nicht mehr zureichend finden, ſondern mußte ſich ein hyperphyſiſches Etwas mit ſolchen Qualitäten verſehen ausdenken, die zur

Her-

Hervorbringung der ihm bekannten Eigenschaften der Welt zureichend zu seyn schienen. Und so gab jeder Fortschritt in der Erforschung der Eigenschaften desjenigen, was in dem Umfange unsers Bewußtseyns als wirklich gegeben ist, Veranlassung, daß auch die Idee von den Eigenschaften der Gründe, die man diesem Wirklichen unterlegte, abgeändert wurde.

" Aber dieß alles — wird hierbey mancher wohl einwenden — trifft nur zum Theil das Verfahren der Philosophen in ihrer Wissenschaft, und es sind darin die Mängel und die Ungewißheit der Vollständigkeit unserer Einsichten von den Merkmahlen der im Umfange unsers Bewußtseyns gegebenen Sachen viel zu hoch angeschlagen worden, um nur einen Beweis für die Unmöglichkeit aller philosophischen Erklärungen des Vorhandenen zu erhalten. Es steht freylich nicht zu läugnen, daß wir niemahls darauf rechnen dürfen, alle Eigenschaften des bedingter Weise Wirklichen bereits ausfindig gemacht zu haben. Aber so wie sich von einem Begriffe ein richtiger und sicherer Gebrauch machen, und vieles aus demselben folgern läßt, ob man gleich nicht im Stande ist, von ihm eine schulgerechte und dessen Merkmahle vollständig erschöpfende Definition aufzustellen: Eben so können wir auch die Quellen und den Ursprung mancher Bestandtheile der Thatsachen unsers Bewußtseyns aus den uns bekannten Beschaffenheiten derselben mit Zuverlässigkeit bestimmen, ob uns gleich

viele

viele andere Beschaffenheiten dieser Thatsachen noch unbekannt geblieben seyn mögen. Wenn also die Beobachtungen über das in oder außer uns Wirkliche, die der Philosoph seinen Speculationen zum Grunde legt, nur richtig und durch ihre Uebereinstimmung mit den Beobachtungen anderer Menschen bestätigt worden sind; so können dergleichen Beobachtungen, gesetzt auch, daß sie nicht alles an dem beobachteten Gegenstande Vorhandene umfassen, doch dazu dienlich seyn, der philosophirenden Vernunft auf die Entdeckung der Gründe dieses Wirklichen einige sichere Anweisung zu ertheilen, und derselben dazu behülflich seyn, sich zum wenigsten den höchsten Zwecken einer wissenschaftlichen Philosophie zu nähern. So hat man z. B. aus manchen Eigenschaften, die unserer Vorstellung des Raumes anklehen, geschlossen, daß diese Vorstellung ursprünglich eine Anschauung a priori sey, die aller Wahrnehmung der Körper schon im Gemüthe zum Grunde liege, und die Form der äußern Sinnlichkeit ausmache. Ist es nun wahr, daß jene Eigenschaften an dem Raume Statt finden, und ist der Schluß von diesen Eigenschaften auf den Ursprung der Vorstellung Raum aus dem Gemüthe richtig; so kommt der Behauptung, daß der Raum eine reine Anschauung sey, Gewißheit zu, obgleich in unserer Vorstellung des Raumes noch manches Merkmahl liegen mag, dessen wir uns nicht bewußt sind, und so muß diese Behauptung immer gültig und wahr bleiben, gesetzt auch, daß künftig

einmahl noch viele Bestimmungen in der Vorstellung Raum entdeckt werden möchten, die unserer Aufmerksamkeit bisher entgangen sind. Denn so lange an dieser Vorstellung Eigenschaften Statt finden, die auf einen Ursprung derselben a priori mit Sicherheit hinweisen; so lange stehet auch dasjenige fest, was über diesen Ursprung behauptet wird." —

Um den Werth dieser Einwendung zu erforschen, brauchen wir unsere Aufmerksamkeit nur auf einen einzigen Punct in derselben zu richten. Wenn ihr überhaupt einräumt, wie ihr denn vernünftiger Weise thun müßt, daß eurem Bewußtseyn noch manche Bestimmungen des Raumes entgangen seyn können; so müßt ihr auch gestehen, es sey allerdings möglich, daß künftig einmahl solche in der Erkenntniß des Raumes liegende Merkmahle zum deutlichen Bewußtseyn gelangen können, die sich mit der Voraussetzung, diese Erkenntniß mache eine reine Anschauung aus, gar nicht vereinigen lassen. Gesteht ihr aber dieses ein, wo soll alsdann die Gewißheit für eure Voraussetzung, daß der Raum eine reine Anschauung sey, herkommen? Sie kann ja nur die Gültigkeit einer Hypothese haben. Was ihr nun ferner aus dieser Hypothese folgert, dürft ihr auch nicht für apodiktisch gewiß, sondern gleichfalls nur für wahrscheinlich ausgeben. Ein Inbegriff von Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten kann aber doch unmöglich eine wissenschaftliche Philosophie begründen oder ausmachen.

Bey

Bey der Zuverläſſigkeit des Schluſſes, von der Beſchaffenheit des Bedingten auf die Beſchaffenheit des ihm zum Grunde liegenden Unbedingten oder doch Hyperphyſiſchen, kommt jedoch das Meiſte darauf an, daß zwiſchen der Erkenntniß jener und dieſer eine ſolche nothwendige Verbindung Statt finde, vermöge welcher aus der Beſchaffenheit des Bedingten die Beſchaffenheit des Unbedingten mit Gewißheit abgeleitet werden kann. Dergleichen Verbindung anzunehmen, dazu iſt aber nicht der geringſte Grund vorhanden. Denn wenn man etwas als eine Wirkung denkt, ſo iſt freylich hiermit auch ſchon dieſes gedacht worden, daß eine Urſache da ſey, welche die Wirkung hervorgebracht hat. Allein in der Wirkung iſt nicht zugleich auch die Urſache eingeſchloſſen da. Jede von ihnen hat eine von der Exiſtenz der andern getrennte und beſondere Exiſtenz. Wenn man alſo die Merkmahle und Beſtimmungen der Wirkung auch aufs ſorgfältigſte erforſcht, und dieſelben in ihre feinſten Beſtandtheile auflöſet; ſo wird doch in den Eigenſchaften der Wirkung keine einzige von den Eigenſchaften, die an der Urſache haften, als gegenwärtig angetroffen. Wollt ihr euch aber, um den hieraus zu ziehenden Folgerungen zu entgehen, etwa darauf berufen, daß die Urſache doch der Wirkung angemeſſen ſeyn müſſe, und daß in der Wirkung zum wenigſten nicht mehr Realitäten vorkommen können, als in der Urſache Statt finden; ſo räumt man dieß euch gerne ein, ohne daß ihr

dadurch für die Zuverlässigkeit des Schlusses von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache das mindeste gewinnt. Denn die Behauptung, daß die Ursache der Wirkung angemessen seyn müsse, und daß die Wirkung nicht mehrere Realitäten besitzen könne, als in der Ursache vorhanden sind, kann doch eigentlich nichts weiter bedeuten, als daß diese zur Hervorbringung jener zureichend seyn müsse: Was aber die Ursache als Eigenschaft an sich haben müsse, um zur Hervorbringung der Wirkung zureichend zu seyn, wird dadurch nicht erkannt und bestimmt. Daß die Ursache dieselben Bestimmungen, welche an der Wirkung vorkommen, entweder in dem nähmlichen oder noch in einem höhern Grade besitzen müsse, wird nur bittweise angenommen; denn da die Wirkung nicht zugleich die Ursache selbst ist, so können auch beyde gänzlich von einander verschieden seyn, und diese Verschiedenheit macht die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache ganz und gar nicht unmöglich. Auch wird das Entstehen der Wirkung aus der Ursache gewiß nicht begreiflicher, wenn man beyde mit gleichartigen Beschaffenheiten versieht (und zu diesem Behufe scheint man doch vorzüglich in der Ursache die Existenz derselben Bestimmungen, welche an der Wirkung vorkommen, vorausgesetzt zu haben); denn es ist alsdann immer noch die Frage übrig, wie die Ursache gewisse Eigenschaften von sich hat trennen, und der Wirkung in dem nähmlichen, oder in einem geringern Grade hat mittheilen können.

Was

Was demnach die speculativen Philosophen von den Beschaffenheiten der hyperphysischen Gründe des Bedingten aus den Beschaffenheiten des letztern erkannt zu haben vorgeben, das kann kein Wissen, sondern nur Vermuthung seyn. Und wenn auch vor unsern Augen das ganze Reich des bedingter Weise Wirklichen mit allen seinen Eigenschaften aufgedeckt da läge, so daß uns keine einzige dieser Eigenschaften unbekannt wäre; so würden wir uns doch aus dieser vollständigen Erkenntniß des Bedingten noch keine zuverlässige Einsicht von den Eigenschaften des ihm zum Grunde liegenden unbedingten Grundes verschaffen können. Ja, so wenig auch immer in dieser Erkenntniß über die Beschaffenheiten des Unbedingten bestimmt worden seyn mag; so würde doch einer solchen Erkenntniß nicht einmahl der Werth einer fest begründeten Wahrscheinlichkeit beygelegt werden können. Denn sobald wir die Natur und deren aus Erfahrung bekannte Gesetze verlassen; so giebt es keine Gründe mehr, nach welchen die Wahrscheinlichkeit bestimmt werden könnte. Nun müssen aber eigentlich diejenigen Lehren der Philosophie, welche die Existenz und Beschaffenheiten des Unbedingten und Hyperphysischen betreffen, wenn sie Wissenschaft seyn soll, apodiktische Gewißheit haben, und gar keinen Platz für Zweifel übrig lassen. Sind also dergleichen Lehren keiner apodiktischen Gewißheit fähig, so ist auch keine wissenschaftliche Philosophie möglich.

Es hat nun allerdings zwar das Ansehen, als wenn durch den Gebrauch der progressiven Methode in der Philosophie *) der Einsicht des Zusammenhanges des Unbedingten und seiner Eigenschaften mit den Bestimmungen des Bedingten mehrere Zuverlässigkeit verschafft würde, und vielleicht hätte man außer dem sich dieser Methode in der Philosophie niemahls bedient. Aber wenn man auch bey dieser Methode darauf gar nicht Rücksicht nimmt, daß im Gebrauche derselben einem ganzen Systeme von Erkenntnissen, die real seyn sollen, am Ende nichts weiter, als nur eine chimerische und ganz willkührlich erdachte Idee von Etwas Unbedingten zum Grunde gelegt wird, was dieselbe schon allein genommen unfähig macht, unserer Vernunft zu einem Wissen zu verhelfen; so gewährt sie auch, genau besehen, der Ableitung des Bedingten aus dem unbedingten Urgrunde keine größere Gewißheit, und macht die Eigenschaften des Bedingten nicht im geringsten begreiflicher, als der Gebrauch der regressiven Methode, deren Mängeln in diesem Puncte doch durch jene Methode abgeholfen werden soll. Ist nähmlich überhaupt genommen keine nothwendige Beziehung der Eigenschaften der Wirkung auf bestimmte Eigenschaften der Ursache gegeben; so kann auch eben so wenig aus der bestimmten Qualität eines Unbedingten die bestimmte Qualität des Bedingten, als wie aus dieser jene mit Gewißheit erkannt werden. Was ihr daher auch immer

*) S. oben S. 102.

mer als etwas Unbedingtes erdichten, und mit welchen Eigenschaften ihr es begaben möget, so wird doch durch die Setzung desselben noch kein einziges bedingtes Ding nothwendiger Weise auf eine bestimmte Art gesetzt. Es hat ja mit dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung nicht dieselbe Bewandniß, wie mit dem Verhältnisse des logischen Grundes zum Begründeten. In einem logischen Grunde ist das Begründete freylich schon auf eine bestimmte Art gesetzt, weil es in ihm enthalten seyn muß, daher es auch durch bloße Zergliederung seines Inhalts gefunden und erkannt werden kann. Die Ursache existirt aber nicht in der Wirkung, und eben so wenig existirt die Wirkung in der Ursache, sondern jede hat ihre besondere Existenz. Man kann daher weder aus der Beschaffenheit der Wirkung die Beschaffenheit der Ursache, noch auch aus der Beschaffenheit der Ursache die Beschaffenheit der Wirkung mit Zuverlässigkeit erkennen. Es ist mithin nichts, als bloßer Machtspruch, wenn behauptet wird, das Unbedingte müsse vermöge der und der Beschaffenheit die und die bestimmte Wirkung gehabt haben, und die Zergliederung der Idee von jenem führe auf die Einsicht von den Beschaffenheiten dieser. Es kann folglich auch der Gebrauch der progressiven Methode, wenn sogar die Idee des Unbedingten, von der man in derselben ausgeht, für die Vernunft durch sich selbst objective Realität haben sollte, keine solche Erklärung der Beschaffenheiten des Bedingten liefern, vermöge welcher die Noth-

wen-

wendigkeit dieſer Beſchaffenheiten eingeſehen würde, ſo daß in Anſehung derſelben gar nicht die Frage aufgeworfen werden könnte, warum das Unbedingte gerade dieſe und keine anderen Beſchaffenheiten dem Bedingten mitgetheilt habe. Gleichwohl iſt unſere Erkenntniß des Zuſammenhanges, der zwiſchen einer beſtimmten Urſache und beſtimmten Wirkung Statt finden ſoll, nur dann erſt Wiſſenſchaft, wenn wir einſehen, daß durch die Beſchaffenheiten der erſtern auch die Beſchaffenheiten der letztern als nothwendig beſtimmt werden.

Es iſt mithin überall nur ein bloßer Schein von größerer Gewißheit und genauerer Befriedigung der Vernunft, den uns der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie vorſpiegelt, und dieſe Methode kann uns zu keiner vollkommnern Einſicht des Zuſammenhanges des Bedingten mit dem Unbedingten verhelfen, als zu welcher uns der Gebrauch der regreſſiven Methode verhilft. Ja, giebt man auf die Art Acht, wie der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie Statt gefunden hat; ſo wird man ſogar bald einſehen, daß den dadurch gelieferten Einſichten urſprünglich die vermittelſt der regreſſiven Methode vorgeblich erworbenen Erkenntniſſe von der Beſchaffenheit des Unbedingten zum Grunde lagen, und daß ſie alſo keinesweges alles aus bloßer reiner Vernunft ſchöpfe. Mit der Erforſchung der Beſchaffenheiten des Unbedingten und Hyperphyſiſchen aus den Beſchaffenheiten des Bedingten und in der Erfahrung Gegebenen machte man

in der Philoſophie mehrentheils den Anfang. War nun der Glaube entſtanden, daß auf dieſem Wege eine Erkenntniß des Unbedingten erhalten worden ſey; ſo meinte man, daß gleichfalls durch die bloße Setzung dieſes Unbedingten das Bedingte mit allen ſeinen Eigenſchaften müſſe gefunden werden können, worin man auch Recht gehabt haben würde, wenn die Eigenſchaften der Urſache und Wirkung in einer nothwendigen Beziehung auf einander ſtänden. Daher finden wir denn, daß man erſt dann verſucht hat, lediglich aus einer gewiſſen Idee des Unbedingten das Bedingte und deſſen Eigenſchaften begreiflich zu machen, nachdem vorher ſchon die Realität dieſer Idee durch den Fortſchritt von der Beſchaffenheit des Bedingten zur Beſchaffenheit ſeiner unbedingten Urſache darzuthun verſucht worden war. Den Einſichten über den Zuſammenhang des Bedingten mit dem Unbedingten, und über die Eigenſchaften des letztern, welche der Gebrauch der progreſſiven Methode in der Philoſophie liefert, liegt daher urſprünglich der Gebrauch der regreſſiven Methode mit allen ihr anklebenden Mängeln zum Grunde; und jene macht mithin vergeblich darauf Anſpruch, uns zu einer Gewißheit zu führen, welche bey dieſer unerreichbar ſeyn ſoll.

Dieß ist nun das Verzeichniß und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um derentwillen der Skeptiker den Lehren aller Systeme der Philosophie, die bisher aufgestellt worden sind, oder noch künftig aufgestellt werden möchten, Gewißheit abspricht, und welche ihn bestimmen, keinem einzigen dieser Systeme gegründete Ansprüche auf Wahrheit beyzulegen.

Der Leser wird leicht finden, daß diese Gründe insgesammt den Hauptzweck der wissenschaftlichen Philosophie betreffen, nähmlich die Zuverlässigkeit der vorgeblichen Erkenntnisse, die der Dogmatiker von den absoluten oder doch hyperphysischen Ursachen des nach dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns Vorhandenen zu besitzen vorgiebt, oder die Möglichkeit der Einsicht von der Wahrheit derjenigen Sätze in der Philosophie angehen, die dieser Wissenschaft eigenthümlich sind, wodurch sie allererst Philosophie ist, und worin die Ursachen, woraus alles für uns bedingter Weise Vorhandene begreiflich gemacht werden soll, bestimmt werden. Aber weiter, als auf die hohe Weisheit der Schulen von den hyperphysischen Dingen gehen auch die allgemeinen Gründe des Skepticismus nicht, und die bescheidene Weisheit, die sich darauf einschränkt, die Wahrnehmungen des Wirklichen zu erweitern, zu berichtigen, zu zergliedern, zu vergleichen, und aus diesem Vergleichen Folgerungen zu ziehen, wird dadurch keines Weges angefochten.

Ferner wird der Leſer, wenn er den Inhalt dieſer Gründe erwägt, bald einſehen, daß ſie ſich insgeſammt auf eine Vergleichung der eigenthümlichen Zwecke einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie mit den allerdings erkennbaren Bedingungen ſtützen, ohne welche eine ſolche Philoſophie gar nicht möglich iſt, und eigentlich aus dem Bewußtſeyn der völligen Untauglichkeit der Mittel herrühren, wodurch man Philoſophie, als feſtgegründete und auf allgemeinen, der Vernunft abgenöthigten Beyfall Anſprüche machende Wiſſenſchaft zu Stande bringen will. Denn um davon überzeugt zu ſeyn, daß Begriffe und Urtheile nicht durch ſich ſelbſt und unmittelbar auf ein ihnen entſprechendes und außer dem Denken befindliches Object Beziehung haben, daß ferner ein Begriff die in der Wirklichkeit exiſtirende Sache, welche dadurch gedacht wird, nicht ſelbſt ſey, und auch als allgemeine Vorſtellung keine Beſchaffenheiten der Dinge, wie ſolche außer dem Denken wirklich ſind, zu erkennen geben könne, daß endlich in der Erkenntniß der Eigenſchaften einer Wirkung nicht auch ſchon die Erkenntniß der Beſchaffenheiten der Urſache enthalten und gegeben ſey; dazu iſt weiter nichts erforderlich, als daß man ſich der Natur eines Begriffes, der Beſchaffenheiten des Denkens durch den Verſtand, und deſſen bewußt werde, was eigentlich in dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkung zur Urſache enthalten iſt. Es iſt mithin in den allgemeinen Gründen des Skepticismus gar nicht von dem die Rede, was außer unſerm Bewußtſeyn vor-

vorhanden seyn mag, sondern bloß von dem Fürwahrhalten und von der Ueberzeugung, als Zuständen unsers Gemüthes, und von den Fällen, in denen dieselben nicht Statt finden können, welche Fälle wir allerdings beurtheilen können, wenn wir nur auf die Bedingungen des Fürwahrhaltens Acht geben wollen. Da ein Begriff und Urtheil, sagt nähmlich der Skeptiker, das dadurch Gedachte und außer ihnen Gesetzte nicht selbst ist, und da man bey jedem Begriffe und Urtheile noch fragen kann und muß, ob sie wahr seyen; so entsteht hieraus die Ueberzeugung, daß es keine unmittelbar und durch sich selbst wahren Urtheile geben könne: Da die Dinge, die außer dem Verstande da seyn sollen, nicht in den Verstand hinüber wandern können, da allgemeine Vorstellungen, die allein dem Verstande beym Denken zu Dienste stehen, nicht zugleich das sind, was an den wirklichen Dingen als individuelle Eigenschaft derselben da ist, oder da kein Ding in der Wirklichkeit aus allgemeinen, bloß im Verstande möglichen Begriffen bestehen kann, und ich mithin von dem, was nur durch Begriffe gedacht worden ist, nicht sagen kann, es existire eben so, wie ich es gedacht habe; so entspringt hieraus die Ueberzeugung, daß der durch bloße Begriffe denkende Verstand kein Vermögen der Vorstellung von etwas, wie es in der Wirklichkeit beschaffen ist, seyn könne: Da endlich in der Wirkung nicht auch schon die Ursache gegenwärtig ist; so entsteht hierdurch die Einsicht, daß der Ableitung der Eigenschaften der Ursache aus

den

den Eigenschaften der Wirkungen, oder dieser aus jenen keine Zuverlässigkeit, noch weniger aber Gewißheit zukomme. So lange also, schließt der Skeptiker, in dem Bewußtseyn der Begriffe des Denkens der Dinge durch allgemeine Vorstellungen und des Verhältnisses der Wirkung zur Ursache die eben angegebenen Bestimmungen liegen; so lange ist auch, weil diese Bestimmungen, wenn man sich ihrer bewußt wird, alle Ueberzeugung von der Wahrheit der eigenthümlichen Sätze in der Philosophie unmöglich machen, bey keinem einzigen Systeme der Philosophie ein Fürwahrhalten desselben, das sich vor dem Richterstuhle der allgemeinen Menschenvernunft rechtfertigen ließe, möglich. Wenn aber gleichwohl die Dogmatiker ihren Systemen Wahrheit und Gewißheit beylegen; so rührt dieß daher, daß sie die Bedingungen, unter welchen dasjenige, was diese Systemen beabsichtigen, erreichbar ist, nicht genau genug erwogen, und, ihrer Liebe zur Wahrheit ungeachtet, den Einfluß von Dingen, die das Fürwahrhalten irre leiten, und uns den Besitz von realen Erkenntnissen bloß vorspiegeln, bey sich nicht verhindert haben.

Endlich sind auch die allgemeinen Gründe des Scepticismus eben so viele Gründe des Mißlingens aller bisherigen Bemühungen, eine wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen. Die Einrichtung unserer Natur läßt sich nähmlich nicht abändern, und neue, in dieser Einrichtung nicht gegründete Quellen für Einsichten und Ueberzeugung

gung können wir in derselben nicht hervorbringen, so sehr wir auch immer dergleichen Einsichten und Ueberzeugung wünschen mögen. Nun ist durch das Gesetz unserer Vernunft auch die Einsicht gegeben, daß Begriffe und Urtheile niemahls schon für sich genommen, und vermöge ihrer Möglichkeit im Verstande Erkenntnisse ausmachen, daß das bloße Denken kein Wissen sey, daß kein objectiv wirkliches Ding aus lauter (allgemeinen) Begriffen des Verstandes bestehen könne, und daß die Beschaffenheit der Wirkung keinesweges auch schon die Beschaffenheit der Ursache in sich schließe. Gleichwohl hat der Dogmatismus in seinen transscendentalen Lehren bisher nichts weiter geliefert, als bloße Begriffe und Urtheile, für deren Wahrheit er weiter keinen Bürgen stellen konnte, und als Schlüsse von der Beschaffenheit einer Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache. Er konnte daher auch keinen dauerhaften und allgemeinen Beyfall sich verschaffen, und wenn er ja bisweilen als eine wahre Quelle der Weisheit verehrt wurde, so kam dieß bloß daher, weil man ihm ohne Nachdenken Gehör gab, und niemand sich die Mühe nahm, die apodiktischen Principien und daraus gezogenen unläugbaren Folgerungen, worauf dessen Einsichten sich stützen sollten, an dem Lichte der Vernunft genauer zu untersuchen. Nach demjenigen, was wahrhafte Einsicht und feste Ueberzeugung gewährt, sieht man sich in den Schulen der speculativen Philosophie überall vergeblich um; es geht daher auch ganz natürlich zu, daß die Lehrge-

gebäude, welche innerhalb der Mauern dieſer Schulen für die Ewigkeit errichtet wurden, nur immer von ephemeriſcher Dauer waren, und wie Kartenhäuſer von jedem Winde neuer Meinungen umgeblaſſen wurden.

Durch die richtige Anwendung der allgemeinen Gründe des Skepticismus auf die verſchiedenen Theile der Philoſophie, entſteht nun auch die Einſicht, daß keinem dieſer Theile die Würde einer vollendeten Wiſſenſchaft zukommen könne, und daß alles, was man in denſelben von den abſoluten und hyperphyſiſchen Gründen jeder beſondern Claſſe der Thatſachen in unſerm Bewußtſeyn lehrt, auf keine Gewißheit Anſprüche machen könne. Da nun unſere Abſicht in dem gegenwärtigen Werke darauf gerichtet iſt, die Beſchaffenheiten derjenigen Syſteme der Metaphyſik, die ſich auf eine Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe von Dingen ſtützen, genau kennen zu lernen; ſo wollen wir jetzt noch das gemeinſchaftliche Fundament dieſer Syſteme nach den Principien des Skepticismus unterſuchen, und die Frage:

Ob von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniſſe eine zuverläſſige Einſicht möglich ſey?

im allgemeinen (d. h. ohne noch auf die beſondern Erklärungen, die man von dieſem Urſprunge in den verſchiedenen Syſtemen der dianoiogoniſchen Metaphyſik aufgeſtellt hat, Rückſicht zu nehmen) beantworten.

Man

Man begreift leicht, daß eine Angabe der mancherley Unterschiede, die an unserer Erkenntniß von Dingen vorkommen, noch keine (Real-) Erklärung des Ursprunges dieser Erkenntniß ausmache. Diese Unterschiede sind mit den Erkenntnissen selbst gegeben, und durch Aufmerksamkeit auf die Bestimmungen, die an diesen Erkenntnissen Statt finden, ferner durch Vergleichung der Erkenntnisse verschiedener Art mit einander werden wir uns der Unterschiede an denselben immer deutlicher bewußt. Aber wenn auch dieses Bewußtseyn den höchsten Grad der Deutlichkeit erreicht, so enthält es doch noch keine Einsicht der Art und Weise, wie Erkenntnisse entstanden sind, sondern in einer vollständigen Angabe dieser Art und Weise müßte selbst erst der Grund der Unterschiede an unsern Erkenntnissen nachgewiesen werden.

Eben so wenig schließt auch die Anführung einiger inneren und äußeren Bedingungen, unter welchen sowohl Erkenntnisse überhaupt, als auch einer gewissen Art bey uns allererst Statt finden, eine Erklärung der Entstehung dieser Erkenntnisse in sich. Daß der Mensch wache, ist z. B. eine allgemeine Bedingung der Gelangung zu Erkenntnissen. Der Besitz unverdorbener Organe des Gesichts, die Nähe und Beleuchtung eines Körpers durch Lichtstrahlen, sind hingegen Bedingungen, ohne welche kein Sehen eines Gegenstandes Statt finden kann. Aber der Zustand des Wachens macht das Daseyn der Erkenntnisse noch nicht begreiflich,

und wenn man auch alle äußern Bedingungen, an welche die Erkenntniß eines Objectes vermittelst des Gesichts gebunden ist, angegeben hat, so ist dadurch doch noch nicht erklärt worden, wie es zugeht, daß ein hinlänglich berichteter Gegenstand, wenn er in gewissen Verhältnissen der Nähe zum Gesichtsorgane steht, von uns erkannt wird.

Vollends aber wird keine Erklärung des Ursprunges unserer Erkenntnisse dadurch zu Stande gebracht, daß man etwa die Bestandtheile, welche in jeder Erkenntniß überhaupt, und in den Erkenntnissen einer gewissen Art insbesondere vorkommen, angiebt, oder dasjenige nennt, was in dem Bewußtseyn liegt, welches die Erkenntniß von etwas ausmacht. Denn die Bestandtheile eines Dinges sind ja nicht die von ihm verschiedenen Ursachen seiner Existenz. Und so wenig wie derjenige, welcher die Verschiedenheiten an den Menschen, ferner, daß ihre Existenz die Existenz des Erdbodens, der Luft u. s. w. voraussetzt, endlich daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe, die Seele aber verschiedene Kräfte besitze, anführt, eine Erklärung des Ursprunges der menschlichen Natur geliefert hat; eben so wenig ist auch in einer Aufzählung der Verschiedenheiten, gewisser Bedingungen und der Bestandtheile unserer Erkenntnisse von Dingen eine Erklärung des Ursprunges derselben enthalten.

In einer solchen Erklärung will man vielmehr über dasjenige belehrt seyn, was die Ursache unserer Erkenntnisse

von

von Dingen ausmacht, oder was die Erkenntnißkraft zur Hervorbringung dieser Erkenntnisse unausbleiblich und zureichend bestimmt. Nun muß die Ursache von der Wirkung verschieden seyn. Folglich muß auch in einer Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß etwas als existirend nachgewiesen werden, das in keiner Erkenntniß schon als Bestandtheil derselben vorkommt, sondern das vielmehr, ohne selbst eine Erkenntniß zu seyn, der Erkenntniß und den Bestandtheilen derselben zum Grunde liegt, dieselbe hervorbringt, und daß unser Bewußtseyn ein Actus des Erkennens wird, bewirkt. Oder, da jede Erkenntniß ein Bewußtseyn des erkennenden Subjects und des erkannten Objects enthält, so muß in einer Erklärung des Ursprunges jener angegeben werden, was es eigentlich sey, das da macht, daß das Bewußtseyn des Subjectes und Objectes mit allen an beyden vorkommenden absoluten und relativen Bestimmungen, und zwar auf eine nothwendige oder unausbleibliche Art entsteht.

Jede Erklärung des Ursprungs der menschlichen Erkenntnisse muß also, als solche, selbst wieder eine Erkenntniß von dem ausmachen, was in keinem Bewußtseyn gegeben ist (denn jedes Bewußtseyn, was auch immer das Object desselben sey, z. B. das Bewußtseyn des Wollens und der angenehmen oder unangenehmen Gefühle, schließt schon eine Erkenntniß von etwas in sich), sondern außer demselben befindlich ihm vorhergeht. Mithin läßt sich das, was in

jener

jener Erklärung als Quelle der Erkenntniß angegeben wird, niemahls anschauen, sondern immer nur denken. Daß nun dieses Denken Wahrheit enthalte, und daß dasjenige wirklich sey, was darin als existirender Grund der Erkenntnisse gesetzt worden ist, läßt sich aber unmöglich mit Gewißheit einsehen. Denn der Gedanke vom Grunde der Erkenntnisse ist ja doch nicht dieser Grund selbst, und indem man diesen Grund bloß durch allgemeine Begriffe denkt, hat man auch dessen Natur, wie sie in der Wirklichkeit bestimmt ist, noch nicht aufgefaßt. Daß mithin dasjenige, was man als den Grund der Erkenntnisse denkt, dergleichen auch wirklich sey, läßt sich nicht wissen, denn unser Bewußtseyn kann doch nicht über sich selbst hinausreichen, und zugleich auch dasjenige in sich schließen, was außer ihm, als ihm zum Grunde liegend, da seyn soll. Daß etwa vorgegeben wird, man müsse den und den Grund zu den Erkenntnissen wegen der Beschaffenheiten, welche an ihnen Statt findet, hinzudenken, ist ein leeres Vorgeben; denn indem man sich nur dessen bewußt wird, daß dieses Denken aus einer Verbindung von Begriffen besteht, wird man sich auch zugleich dessen bewußt, daß an der Realität der Begriffe gezweifelt werden könne, weil diese Begriffe die Existenz des ihnen entsprechenden Objectes keinesweges schon bey sich führen. Und von den Beschaffenheiten der Erkenntniß einer Wirkung läßt sich auch überall nicht mit Gewißheit auf die Beschaffenheiten ihrer Ursache schließen.

Aber

Aber von dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe der Dinge läßt ſich auch nicht einmahl eine wahrſcheinliche Erklärung (vermittelſt einer Hypotheſe) aufſtellen. Die wahrſcheinliche Erkenntniß iſt nähmlich auf das Gebieth möglicher Erfahrung eingeſchränkt, und was in einer Hypotheſe als Grund zu etwas Wirklichen hinzugedacht wird, das muß der Einrichtung der Erfahrung und den Geſetzen derſelben gemäß ſeyn. Wenn wir alſo in unſerm Denken über alle Erfahrung hinausſteigen, welches in der Erklärung des Urſprunges unſerer Erkenntniſſe geſchehen muß, weil darin nicht von dem, was als Beſtandtheil zur Erkenntniß gehört, ſondern von dem, was ihr außer der Beſtimmung des Bewußtſeyns, woraus ſie beſteht, zum Grunde liegen ſoll, die Rede iſt; ſo verſchwindet alle Wahrſcheinlichkeit, und wir können uns alsdann nicht mehr auf die Geſetze und Einrichtungen der Erfahrung berufen, indem dieſe Geſetze außer der Erfahrung aufhören gültig zu ſeyn, und gar kein Grund vorhanden iſt, anzunehmen, es werde etwas deßhalb auch außer der Erfahrung vorkommen, weil es innerhalb dieſer Statt findet, und einen Beſtandtheil derſelben ausmacht. Mit einem Worte alſo: Da wir in der Erklärung des Urſprunges unſerer Erkenntniſſe die Erfahrung, und mit ihr die Geſetze derſelben gänzlich verlaſſen müſſen; ſo kann auch aus dieſen Geſetzen kein Grund der Wahrſcheinlichkeit deſſen, was wir etwa in jener Erklärung denken und als die Urſache der Erkenntniſſe von Dingen vorausſetzen mögen, hergenommen werden.

Ja setzt man die Reflexionen über dasjenige weiter fort, was die speculativen Philosophen in der Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen eigentlich betreiben; so sieht man noch manchen andern Grund ein, warum bey ihrem Geschäfte alle Mühe und Arbeit verloren seyn müsse. Die Natur einer solchen Erklärung bringt es nähmlich, wie wir gesehen haben, mit sich, daß man darin nicht bey einem Etwas stehen bleibe, was selbst wieder im Umfange unsers Bewußtseyns als Erkenntniß von etwas, und als ein wesentlicher oder zufälliger Bestandtheil derselben vorkommt, sondern vielmehr den außer allem Bewußtseyn befindlichen Grund der Erkenntnisse nachweise. Die speculativen Philosophen verfahren mithin in so fern ganz recht, daß sie dasjenige, was allen Erkenntnissen, ohne selbst schon eine Erkenntniß zu seyn, zum Grunde liegen soll, anzugeben bemüht sind, welches auch schon geschehen muß, wenn die Frage nach dem Ursprunge derselben in ihrem ganzen Umfange genommen beantwortet werden soll, indem sich alsdann bey einer Erkenntniß nicht auf eine andere, als den Grund jener verweisen läßt. Wenn man nun nicht etwa gar über den Grund der Erkenntnisse durch eine Inspiration belehrt worden seyn, oder ihn durch eine eigene Sehkraft, die auf transscendentale Dinge außer dem menschlichen Bewußtseyn hinausreicht, entdeckt haben will; so kann man diesen Grund nur, nachdem man schon

eine

eine urſachliche Verbindung der Erkenntniſſe mit gewiſſen außer ihnen befindlichen Gründen angenommen hat, vermittelſt des Schluſſes von der Beſchaffenheit dieſer Erkenntniſſe auf die ihnen angemeſſenen Urſachen, ausfindig gemacht zu haben glauben. Alle Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniſſe ſetzt alſo ſchon eine Erkenntniß, nähmlich von der urſachlichen Verbindung der Dinge voraus, und wo dieſe Erkenntniß fehlt, da iſt kein Fortſchreiten von den übrigen Erkenntniſſen zu den Urſachen derſelben möglich. Die Frage nach dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß kann alſo, in ihrem ganzen Umfange genommen, nicht beantwortet werden, denn alle Erklärung dieſer Erkenntniſſe ſetzt ſchon Erkenntniſſe voraus, und wer gar keine Erkenntniſſe beſitzt, der kann auch nie etwas erklären. Bey dieſer Frage befinden wir uns alſo wirklich an der Gränze aller unſerer Einſicht, über welche kein Menſch hinaus kann, wenn er auch ſeiner Vernunft eine noch ſo große Machtvollkommenheit beylegen wollte. Wenn daher gleich alles, was ſonſt noch im Bewußtſeyn vorkommt (als Willensäußerungen, deren Geſetze und die Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen), ſogar aus völlig zureichenden, in gewiſſen Erkenntniſſen enthaltenen Gründen erklärbar wäre, wenn ſelbſt von der letzten Urſache der ganzen uns bekannten Welt ſich etwas wiſſen ließe; ſo müßte uns doch der Grund von allen unſern Erkenntniſſen verborgen

blei-

bleiben, weil zur Möglichkeit einer Erklärung der Erkenntnisse immer schon wieder Erkenntnisse erforderlich sind. *)

Aus unsern bisherigen Untersuchungen erhellet auch von selbst schon, welcher Werth der Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß, der Verschiedenheiten an denselben und der Bestandtheile, die darin angetroffen werden, aus einer Erkenntnißkraft und aus den verschiedenen Zweigen derselben zukomme. Denn nicht zu gedenken, daß die mannigfaltigen Erkenntnißkräfte, die in einer solchen Erklärung nahmhaft gemacht werden, genau besehen nichts weis-

*) Man könnte daher gegen die Möglichkeit der Erklärung der menschlichen Erkenntnisse von Dingen auch folgender Maßen argumentiren. Von der Existenz (wenn gleich nicht von der Beschaffenheit) dessen, was den Grund der menschlichen Erkenntniß von Dingen ausmachen soll, hat man entweder schon irgend eine Erkenntniß, oder man hat noch keine Erkenntniß davon, und ein dritter Fall ist nicht möglich. Hat man noch keine Erkenntniß davon, so ist es für uns ein Nichts, aus dem also auch nie etwas erklärt und abgeleitet werden kann. Hat man aber schon eine Erkenntniß davon, so muß diese, weil jede menschliche Erkenntniß auf einen davon verschiedenen Grund bezogen werden kann, wenn alles zur menschlichen Erkenntniß Gehörige erklärt werden soll, wie man in der dianoiogonischen Metaphysik beabsichtiget, abermahls aus ihren Gründen erklärt und abgeleitet werden. In Ansehung dieses Grundes findet nun wieder das Nähmliche Statt, und wir haben von der Existenz desselben entweder schon eine Erkenntniß, oder wir besitzen davon keine Erkenntniß. Im letztern Falle ist er Nichts, und im erstern muß er gleichfalls wieder aus einem Grunde abgeleitet werden, bey welchem dasselbe Statt findet, so daß man sich also bey einer vollständigen Erklärung der menschlichen Erkenntnisse nothwendig in einen Regressus ins Unendliche verlieren muß.

weiter sind, als die mannigfaltigen Erkenntnisse selbst, die man erst erklärt wissen will, nur mit dem alsdann ganz leeren Titel einer Kraft versehen; so setzt auch alle Ableitung der Erkenntnisse aus angemessenen Kräften schon eine Erkenntniß von der Existenz dieser Kräfte voraus, und will man eine solche Erkenntniß wieder auf dieselbe Art aus einer dazu vorhandenen Kraft ableiten, so geräth man in die Ableitung, die ins Unendliche führt oder nie zu Ende geht, weil alsdann jede Erkenntniß einer Kraft wiederum aus der Erkenntniß einer Kraft abgeleitet werden muß.

Wenn man also den Inhalt des Problems einer Erklärung des Ursprunges der menschlichen Erkenntniß von Dingen genau erwägt, so läßt sich gar keine Möglichkeit einer Auflösung desselben ausfindig machen. Es ist mithin auch ganz vergeblich, daß man sich etwa, wie wohl manchmahl geschehen ist, um eine solche Möglichkeit darzuthun, auf das Gelingen der Entdeckungen des Astronomen an dem entfernten Himmel berufe. Denn wenn dieser z. B. von der sichtbaren Bewegung der Planeten auf die wahre aber unsichtbare Bewegung derselben schließt, so versteigt er sich hierbey nicht über den Umfang des menschlichen Bewußtseyns hinaus, und bestimmt in der Angabe der Ursachen der sichtbaren Bewegung der Planeten nichts von dem, was außer diesem Umfange da seyn soll, sondern nur dasjenige, was wir an ihnen gewahrnehmen würden, wenn wir sie in der Nähe beobachten könnten. Der speculative Philosoph hin-

gegen muß in der Erklärung des Urſprunges der menſchlichen Erkenntniß von Dingen über dasjenige hinausgehen, was zu den im Bewußtſeyn gegebenen Beſtimmungen und Theilen der Erkenntniß gehört. Möchte alſo auch die Sonne mit ihren Planeten noch Millionen Mahle weiter von uns entfernt ſeyn, als ſie es wirklich iſt, dasjenige aber, was dem Urſprunge der Erkenntniß von Dingen außer dem Bewußtſeyn zum Grunde liegen ſoll, ſo zu ſagen die Gränze dieſes Bewußtſeyn unmittelbar berühren; ſo würde doch von der wahren Bewegung jener und von dem eigentlichen Verhältniſſe derſelben zu einander eine Einſicht, welche die Kräfte unſerer Vernunft nicht überſtiege, möglich, zwiſchen der im Bewußtſeyn gegebenen Erkenntniß von etwas aber, und zwiſchen dem, was außer demſelben vorhanden dieſer zum Grunde liegen ſoll, immer doch eine Kluft befindlich ſeyn, welche kein Menſch zu überſpringen vermöchte.

Vermöge der Grundſätze des Skepticismus können wir demnach von dem gar nichts einſehen, und verſtehen, was unſern Erkenntniſſen von Dingen außer dem Bewußtſeyn zum Grunde liegen, und daſſelbe aus dem Zuſtande des Mangels der Erkenntniß von Etwas in den Zuſtand des Erkennens von dieſem Etwas verſetzen ſoll. Nach demſelben iſt alles, was die Schule von dem Urſprunge der Erkenntniſſe ſagt, nichts weiter als ein Spiel mit leeren Begriffen, und die wahre Weisheit, deren der Menſch in Anſehung ſeiner Erkenntniſſe fähig iſt, beſteht

darin,

darin, daß man die Unbegreiflichkeit ihres Urſprunges einſehen lerne, ſich nicht ſchwärmeriſch aus ſich ſelbſt verliere, und keinen übermenſchlichen Stand-Punct fingire und aufſuche, von welchem herab jener Urſprung ſoll beobachtet werden können, ſondern vielmehr die Wißbegierde darauf einſchränke, die Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe und die Unterſchiede an denſelben, ferner die Geſetze zu erforſchen, durch welche die Verbindung der Ueberzeugung mit den verſchiedenen Erkenntnißarten beſtimmt wird.

Dritter Abſchnitt.

Vertheidigung des Skepticismus gegen die Beſchuldigung, daß er keinen die menſchliche Vernunft intereſſirenden Zweck habe, daß er ein vorzügliches Mittel der Cultur des menſchlichen Verſtandes unwirkſam mache, daß er die Fundamente der Moral und Religion untergrabe, und daß er endlich zum wenigſten mittelbarer Weiſe die Schwärmerey befördere.

Wir können leicht vorausſehen, daß mancher unſerer Leſer die ſkeptiſche Denkart über die Philoſophie, ſelbſt nach der berichtigten Form genommen, in welcher ſie bisher aufgeſtellt worden iſt, zwar wohl nicht völlig grundlos, oder gar ungereimt und ſich ſelbſt widerſprechend, aber doch immer noch für die Erreichung der Zwecke des Menſchen in mehr als einer Rückſicht ſehr nachtheilig finden dürfte. Zum

wenigsten hat der Dogmatismus von jeher dem Skepticismus viel böses nachgesagt, und was jener verheißt, ist auch für die menschliche Wißbegierde viel zu reitzend, und scheint mit den natürlichen Wünschen der allgemeinen Menschenvernunft zu sehr verflochten zu seyn, als daß man so leicht darauf gänzlich Verzicht thun könnte. Nun ist es zwar unter der Würde einer Untersuchung, welche die Berichtigung der menschlichen Einsichten zum Ziele hat, sich auf die Widerlegung dessen ernstlich einzulassen, was nur blinde Partey-Sucht und bloßer Eigendünkel haben eingeben können. In wie fern es aber das Ansehen hat, als wenn in der Grundeinrichtung unserer Vernunft wirklich etwas enthalten sey, womit die skeptische Denkart über die Philosophie sich gar nicht vereinigen lasse, in so fern ist auch der Skeptiker verbunden, auf jede aus diesem Titel gegen dessen Denkart erhobene Klage sich einzulassen, und von dem Verdachte, daß er bloß die theuersten Hoffnungen der Vernunft zerstöre, ohne dafür irgend einigen Ersatz anzubiethen, sich gänzlich reinige.

Besonders möchte wohl derjenige, welcher an dem Streite, den der Dogmatismus und Skepticismus über das, was die menschliche Vernunft soll wissen und nicht wissen können, mit einander führen, als ein bloß unparteyischer Zuschauer keinen thätigen Antheil nimmt, sich aber, nachdem er diesem Streite lange genug zugesehen hat, die Frage vorlegt: Für welche von den streitenden Parteyen

man ſich wohl erklären könne, wenn man dabey auf das groſſe und allgemeine Intereſſe der Menſchheit Rückſicht nimmt? ſo viel einzuſehen glauben, daß der Skepticismus nicht nur gar nichts in ſich ſchlieſſe, was auf die geiſtige Cultur des Menſchen einige Beziehung hat, ſondern auch noch der Beförderung derſelben manches Hinderniß in den Weg lege, und auf dieſe Einſicht folgende Anklage der ſkeptiſchen Denkart gründen.

I.

Der Skepticismus hat gar keinen der menſchlichen Vernunft angemeſſenen Zweck.

Wenn der Skepticismus ſeine Zweifel bloß auf die Wiſſenſchaft von transſcendentalen Dingen einſchränkt, und nicht alle menſchliche Erkenntniß für unzuverläſſig erklärt; ſo hört er zwar auf, ein aus lauter Widerſprüchen beſtehendes Product einer eigenen Art des Aberwitzes zu ſeyn, deſſen Vertheidiger — wenn ja noch jemand, welcher ſeiner Vernunft mächtig iſt, denſelben zu vertheidigen wagen ſollte, — man dadurch am geſchwindeſten abfertiget, daß man dasjenige, was ſie ſagen, ihren eigenen Principien gemäß wieder bezweifelt: Nichts deſtoweniger aber bleibt er auch noch in jeder verbeſſerten Form, die man ihm geben mag, eine Denkart, die ganz und gar keinen der Vernunft angemeſſenen Zweck hat, und bey der es daher die Vernunft, weil

diese Denkart gar nichts dieselbe Befriedigendes darbiethet, niemahls auf die Dauer aushält. In den Unternehmungen des Dogmatismus liegt hingegen immer etwas, das sich auf die wahren und allgemeinen Bedürfnisse der menschlichen Vernunft bezieht, daher man zum wenigsten wünschen muß, daß ihm sein Vorhaben, die menschliche Erkenntniß über die Erfahrung hinaus zu erweitern, besser gelingen möchte, als es noch bisher der Fall gewesen ist.

Es giebt nähmlich für jeden Menschen, der den Werth seines irdischen Daseyns nicht nach dem bestimmt, was er angenehmes fühlt und genießt, höchst wichtige Erkenntnisse, die das Daseyn Gottes, die Freyheit des menschlichen Willens, die Hoffnung der Unsterblichkeit und die höchsten Quellen des Pflichtgebothes betreffen, und also über das, was in der Erfahrung als existirend gegeben ist, hinausgehen. Nun ist zwar selbst der gemeinste Verstand schon von der Natur mit der Fähigkeit versehen worden, sich ohne alle subtile Speculation von diesen Erkenntnissen, die eben so viele Stützen des Rechtverhaltens sind, dasjenige zu verschaffen, was er davon bey dem Bestreben nach dem höhern Zwecke seines Daseyns nöthig hat, und es wäre thöricht zu glauben, daß die Natur diese Erkenntnisse denen vorbehalten hätte, die Talente und Zeit haben, hinter lauter abstracten Begriffen nach der Existenz von Dingen zu forschen. Inzwischen kann doch auch nicht geläugnet werden, daß den Vorstellungen, welche sich der gemeine Men-

schen-

ſchenverſtand von Gott, von der Freyheit, Unſterblichkeit und von den Quellen der Pflicht macht, eine gewiſſe Unbeſtimmtheit und Verworrenheit anklebe, in welcher Beſchaffenheit ſie ſich leicht, ſo wohl mit den Irrthümern des Aberglaubens, als auch mit den Einbildungen der Schwärmerey vereinigen, und alsdann zur Beförderung der höheren Zwecke des Menſchen ganz unbrauchbar werden.

Nun mag man die Eitelkeit der Prahlerey des Dogmatismus mit ſeinem Wiſſen noch ſo hoch anſchlagen; ſo bleibt ihm doch der Vorzug, daß ſeinem Bebrüten abſtracter Begriffe eine der menſchlichen Vernunft anſtändige Wißbegierde zum Grunde liegt: Denn die Wahrheit der Lehre vom Daſeyn Gottes, von der Freyheit des Willens, von der Hoffnung der Unſterblichkeit und von der überſinnlichen Quelle der Pflichtgebothe ſind ja das eigentliche Ziel ſeiner Nachforſchungen. Das Verdienſt aber, zur Deutlichkeit dieſer Wahrheiten und zur Reinigung derſelben von ſo manchen Zuſätzen des Aberglaubens und der Schwärmerey etwas beygetragen zu haben, kann ihm doch gewiß nicht ſtreitig gemacht werden. Der Dogmatismus hat alſo einen Zweck, der die Vernunft intereſſirt, und an deſſen Erreichung jeder gutgeſinnte Menſch innigen Antheil nimmt. Und wenn er auch nie völlig erreicht werden könnte, ſo iſt es doch ſchon ein Gewinn, demſelben auch nur um einige Schritte näher gebracht worden zu ſeyn.

Was treibt hingegen der Skepticismus? Er fordert, was er selbst nicht leisten kann, und tadelt, was er nicht besser zu machen versteht! Wozu eben keine große Weisheit erforderlich ist. Und was hat er denn der menschlichen Vernunft, deren Angelegenheit er gleichfalls zu besorgen vorgiebt, anzubiethen? Nichts weiter, als — Zweifel! Unmöglich kann es aber doch die Bestimmung der menschlichen Vernunft seyn, immer auf einem gränzenlosen Ocean von Ungewißheiten herumgetrieben zu werden. Und da dieselbe vermöge ihrer Natur irgend einen sichern Besitz von Kenntnissen und Gewißheit sucht; so kann sie nicht wissentlich sich der Leitung des Skepticismus überlassen. Es ist also nur ein thörichter Hang, sich, weil man das menschliche Wissen nicht weiter bringen kann, durch ein vorgebliches Nichtwissen auszeichnen zu wollen, und gar kein der menschlichen Vernunft gemäßer Zweck, was dem Skepticismus zum Grunde liegt.

II.

Der Skepticismus macht ein vorzügliches Mittel der Cultur des menschlichen Verstandes ganz unwirksam.

Durch das Denken, oder durch die Beschäftigung mit allgemeinen Begriffen, erhebt sich der Mensch weit über das Thier, und obgleich dieses Denken nicht sein einziger

Beruf

Beruf iſt, ſo hat es doch auf jede andere ſeiner Beſtimmungen Beziehung, und iſt bey aller Erkenntniß, die im geringſten über den eingeſchränkten und nie zum Allgemeinen ſich emporhebenden Unterricht der Sinne hinausreichen ſoll, unentbehrlich.

Es iſt aber bekannt genug, daß der Verſtand keines Weges durch das bloße Einſammeln mannigfaltiger Erfahrungserkenntniſſe, ſondern allein durch den ſichern und methodiſchen Gang einer Wiſſenſchaft cultivirt, d. i. geſchickt gemacht werde, allgemeine Vorſtellungen feſthalten und zergliedern, niedere Begriffe höhern ſubordiniren, aus allgemeinern Grundſätzen beſondere nach den Regeln einer ſichern Schlußart ableiten, und überhaupt verſchiedene Erkenntniſſe in ein wohlgeordnetes Ganzes vereinigen zu können. Nun mag man aber über den baren Gewinn von poſitiven Einſichten, den die ſpeculative Philoſophie, beſonders die Metaphyſik, bisher geliefert haben ſoll, urtheilen, wie man will; ſo iſt doch dieſes unläugbar, daß durch das Beſtreben eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen, der menſchliche Verſtand ganz vorzüglich cultivirt, und ein gründliches Verfahren bey allen übrigen Zweigen der menſchlichen Erkenntniß befördert worden iſt. Es bedarf nähmlich keine einzige Wiſſenſchaft der Aufmerkſamkeit auf die Regeln der wiſſenſchaftlichen Form ſo ſehr, als die Philoſophie. Denn da ſie ihrer Natur nach in den ihr eigenthümlichen Urtheilen ſich über allen Unterricht der Sinne

erhebt,

erhebt, und lediglich vermittelst abstracter Grundsätze und der daraus gezogenen Folgerungen (deren Richtigkeit niemahls aus irgend einer innern oder äußeren Erfahrung, sondern immer nur durch Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln des Verstandesgebrauchs eingesehen werden kann) das Ziel ihrer Bestrebungen zu erreichen im Stande ist; so wird durch dieselbe der Verstand ganz vorzüglich dazu angehalten und angeführt, Begriffe zu verdeutlichen, mannigfaltige Erkenntnisse durch Aufsuchung allgemeiner Grundsätze auf eine Einheit zu bringen, und endlich alles, was in einem Urtheile liegt und dadurch erkannt werden kann, daraus abzuleiten, was denn immer für die Bearbeitung aller andern Erkenntnisse, so gar für die Betreibung der Angelegenheiten des täglichen Lebens, auf welche die Uebung des Nachdenkens doch auch Einfluß hat, höchst vortheilhaft ist.

Wir finden daher auch, daß zu allen Zeiten die gründliche Bearbeitung aller wissenschaflichen Erkenntnisse, deren der menschliche Geist fähig ist, immer mit dem Eifer, womit die Probleme der Philosophie erforscht wurden, gleichen Schritt gehalten habe. Nicht allein bey dem geistreichen Volke der Hellenen waren die Schulen der speculativen Philosophie die vorzüglichsten Anstalten, in welchen die talentvollsten Köpfe gebildet, und zum Nachdenken über alles, was den Menschen interessiren kann, und mit den Zwecken desselben in naher oder entfernter Verbindung steht,

an-

angeführt wurden; sondern auch in den neuern Zeiten haben gerade diejenigen unter den kultivirten Nationen, welche einen Carteſius, Locke und Leibnitz beſaßen, für die Erweiterung und Vervollkommnerung aller Zweige der menſchlichen Erkenntniß das Meiſte gethan. Und beſonders muß man von den Deutſchen ſagen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in der Bearbeitung der Wiſſenſchaften, wodurch ſie ſich ſchon faſt ein halbes Jahrhundert hindurch vor allen übrigen kultivirten Nationen in Europa ausgezeichnet haben, ganz vorzüglich durch den regen Eifer erzeugt und genährt worden ſey, mit dem von ihnen ſeit Leibnitzens und Wolfs Zeiten die wiſſenſchaftliche Philoſophie bearbeitet worden iſt. Wenn daher gleich die Klage, daß auf den Univerſitäten Deutſchlands die wißbegierige Jugend mit den ſubtilen Fragen der Schul-Philoſophie, die dem in ihr liegenden Hange zum Idealiſchen große Nahrung geben, ſich zu viel beſchäftige, und darüber oftmahls die Erlernung weit wichtigerer und ihren künftigen Berufsgeſchäften weit angemeſſener Erkenntniſſe zu ſehr verabſäume, allerdings wohl gegründet ſeyn möchte; ſo muß doch auch zugeſtanden werden, daß gerade dieſe Beſchäftigung in den Gelehrten Deutſchlands den Hang zur Gründlichkeit und wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit bey allem, was ein Gegenſtand des menſchlichen Nachdenkens ſeyn kann, erregt und gepflegt habe, und dadurch alſo für alle übrige Wiſſenſchaften wohlthätig geworden ſey. Der Jüngling, der in den Unterſu-

chun-

chnugen der Schul-Philosophie für seinen Hang zu geheimen und dem gemeinen Menschenverstande verborgenen Wahrheiten so viele Nahrung fand, wird vielleicht dereinst als Geschäftsmann, oder wieder als Lehrer von Unmündigen von dem unmittelbar wenig brauchen können, was er auf der Universität von den Beschaffenheiten der Monaden, von den Eigenschaften der Dinge überhaupt, von der Verwandlung aller Gegenstände in Erscheinungen, so bald sie durch das Medium der reinen Anschauungen Raum und Zeit zur Kenntniß des Menschen gelangen, hörte und selbst ergrübelte. Aber hat er bey diesen Untersuchungen nur seinen Verstand wirklich angewendet, und dadurch denselben daran gewöhnt, nach sichern Regeln und allgemeinen Principien zu verfahren, und in den Inhalt der Begriffe und Grundsätze tief einzudringen: So hat er sich in dem Hörsaale des Philosophen ein Capital gesammelt, das für die ganze Lebenszeit Zinsen trägt, und sein an ein methodisches Nachdenken gewöhnter Verstand wird künftig alles, womit er sich befaßt, mit weit mehr Ordnung und Gründlichkeit betreiben, als es ohne die Uebungen in der Schule des speculativen Philosophen geschehen seyn würde.

Wenn also auch der menschliche Geist in den Systemen der Philosophie das nicht finden sollte, was sie ihm verheißen, so haben sie doch um dessen ganze Cultur dadurch ein sehr großes Verdienst sich erworben, daß sie das Nachdenken erweckten, übten und an das Verfahren nach

Regeln gewöhnten, wobey wir dieß noch gar nicht in Anschlag bringen wollen, daß eines Theils die Absicht, dergleichen Systeme zu errichten, so mancherley Veranlassung gegeben hat, Thatsachen der innern und äußern Erfahrung genau zu zergliedern, mit einander zu vergleichen, und deren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten zu bemerken, wodurch diese Thatsachen dem deutlichen Bewußtseyn näher gebracht worden sind, (welcher Arbeit der menschliche Geist sich wohl schwerlich unterzogen haben würde, wenn ihn nicht das unvertilgbare Interesse, das für ihn die Auflösung der Probleme der wissenschaftlichen Philosophie hat, dazu aufgefordert und angetrieben hätte;) daß andern Theils aber auch die Beschäftigung mit den Fragen der speculativen Philosophie in allen wahren Denkern die Sehnsucht nach einem bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, und die Entwürfe zu einem solchen Zustande veranlaßt hat, welche zwar nie gänzlich realisirt werden konnten, aber mehrmahls doch dazu behülflich gewesen sind, daß nach und nach manche Hindernisse der menschlichen Cultur bey Seite geschafft wurden.

Und welchen Ersatz für die Vortheile, den uns die Beschäftigung mit den philosophischen Systemen gewähret, biethet denn der Skepticismus an? Schlechterdings gar keinen. Denn dazu, daß man sich durch die Verachtung aller speculativen Nachforschungen über die letzten Gründe der Dinge und unserer Erkenntnisse derselben ein Ansehen

von

von einer tiefern und weit gründlichern Einsicht zu geben sucht, wie er thut, ist eben keine mühsame Anstrengung und Uebung der Verstandeskräfte erforderlich. Ueberhaupt aber muß durch das Mißtrauen gegen alle Beschäftigung mit bloßen abstracten Begriffen, um dadurch zu erweiterten Einsichten von Dingen zu gelangen, das der Skepticismus einflößt, weil der menschliche Geist sich doch an irgend etwas einigermaßen Zuverlässiges halten muß, in diesem Geiste eine solche blinde Ergebenheit an den eingeschränkten Unterricht der Sinne bewirkt werden, daß er niemahls zum Gefühl seiner Würde, Selbstständigkeit und Freyheit, durch die er selbst auf das Entstehen und die Vervollkommnung seiner Erkenntnisse Einfluß haben kann, gelangt, und eigentlich in den Zustand der Roheit wieder versetzt wird, aus dem er sich erst durch die Beschäftigung mit den abstracten Begriffen der Wissenschaften herausgearbeitet hat. So unschädlich also der Skepticismus auch immer für die Angelegenheiten des täglichen Lebens seyn mag, so ist er es doch keinesweges für die Cultur der Wissenschaften und die Ausbildung des Verstandes, denn die Geringschätzung der zu diesen Wissenschaften erforderlichen Geistesthätigkeit, die er einflößt, kann unmöglich zur Bearbeitung derselben einladend seyn.

III.

Der Skepticismus untergräbt die Fundamente der Moral und Religion.

Dieß ist aber noch nicht die schlimmste Wirkung des Skepticismus, daß er eines der vorzüglichsten Mittel der Uebung und Ausbildung des menschlichen Verstandes unbrauchbar macht. Seine Zweifel richten sogar in Ansehung desjenigen, was dem Menschen das Heiligste ist, und auf die oberste Bestimmung desselben sich bezieht, einen unersetzlichen Schaden an.

Die Begriffe vom Guten und Bösen, vom Recht und Unrecht, und die auf diese Begriffe sich gründenden Regeln für das Handeln sind nichts in der Sinnenwelt Gegebenes, und können nur durch den Verstand gedacht werden. Auch kommt bey dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit sehr viel darauf an, daß der Mensch von seiner Pflicht Gewißheit habe, und dem Gebothe derselben eine unbedingte Gültigkeit zugestehe, welche Gewißheit und unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes für den über seine Pflicht nachdenkenden Menschen nur dann Statt finden kann, wenn seiner Erkenntniß dieser Pflicht allgemeine und apodiktische Principien zum Grunde liegen. Nun läugnet oder bezweifelt der Skepticismus die Möglichkeit aller absoluten Principien, und die Begriffe des Verstandes haben nach ihm, bloß für sich selbst genommen, keine Beziehung auf Wahrheit;

ja wenn sie auch etwas Reales vorstellen, so soll es doch durch sie nie, wie es in der Wirklichkeit beschaffen ist, dem Bewußtseyn vorgehalten werden. Neben einer solchen Verachtung der absoluten Principien, und jeder Wirkung des nicht mit den Anschauungen der Sinne verflochtenen Verstandes kann unmöglich eine feste Ueberzeugung von der Heiligkeit der Pflicht bestehen. Und wenn auch der Skeptiker die Gültigkeit der sittlichen Vorschriften nicht praktisch, d. h. in der Absicht bezweifelt, um sich ihrer Autorität zu entziehen und dem Laster ungehindert in die Arme werfen zu können; so läßt doch die ihm eigenthümliche Denkungsart eine solche vollkommne Gewißheit in Ansehung dessen, daß etwas unsere Pflicht sey, nicht aufkommen, welche allein im Stande ist, die Kraft und den Muth des Menschen bis zu dem Grade zu beleben, daß er im Stande ist, großen Versuchungen zum Laster hinreichenden Widerstand zu thun. Wenn der Tugend Opfer dargebracht werden sollen, dann grübelt der Mensch von selbst schon gern darüber, ob auch wohl die strenge Forderung derselben für den schwachen, an die Sinnlichkeit gebundenen Menschen Gültigkeit haben könne; und diese Grübeleyen erhalten durch die Denkart des Skepticismus ein Ansehen von Gründlichkeit, welches sie nur um desto nachtheiliger macht.

Noch weit weniger ist aber diese Denkart mit der religiösen Ueberzeugung, einem Ausflusse der sittlich guten

Ge-

Gesinnungen und einem Mittel der Befestigung in diesen Gesinnungen, vereinbar. Es kann nichts als grobe Inconsequenz, oder gar bloße Heucheley seyn, wenn der Skeptiker vorgiebt, daß er aus Gründen der Vernunft an eine höchste Quelle alles Guten und aller Vollkommenheiten glaube. Wenn er aber etwa behauptet, daß in Sachen der Religion seine Vernunft sich dem Glauben unterwerfe, und daher den Beweisgründen einer geoffenbarten Religion sich hingebe; so ist dieß ein leeres Geschwätz, das nur die Einfalt in Ansehung seiner wahren Gesinnungen irre leiten kann. Denn wie kann er wohl, ohne sich selbst zu widersprechen, dem Begriffe vom Unbedingten Realität beylegen, da er keinem Begriffe in Ansehung der objectiven Gültigkeit trauen zu dürfen vorgiebt? Oder wie kann er behaupten, daß in ihm irgend eine Art der Ueberzeugung vom Zusammenhange des unbedingten Guten mit dem bedingten da sey, da er dem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache gar keinen Werth zugesteht. Wie kann endlich bey ihm Glaube an Offenbarung Statt finden, wenn er der Vernunft die Fähigkeit abspricht, aus dem Bedingten das Daseyn des Unbedingten zu erkennen; läßt es sich denn etwa einer Begebenheit in der Sinnenwelt unmittelbar ansehen, daß sie nicht durch die Kräfte der Natur, sondern von dem obersten Urheber und Regenten der ganzen Natur gewirkt worden sey? Der Skepticismus läßt also gar nichts übrig, worauf man Religion stützen könnte, und will die Blicke unsers Geistes

lediglich auf die Betrachtung der Unvollkommenheiten der Sinnenwelt eingeschränkt wissen.

IV.

Der Skepticismus begünstigt zum wenigsten mittelbarer Weise alle Arten der Schwärmerey.

So sehr sich endlich auch der Skepticismus das Ansehen geben mag, daß er das volle Licht der Aufklärung über jede Beschäftigung des menschlichen Geistes verbreite, und überall die Finsternisse des Aberglaubens und der Schwärmerey zerstreue; so ist doch dieß keinesweges der Fall, sondern seiner Natur nach befördert er (allerdings wohl, wie man annehmen darf, wider seinen Willen) beyde, wenn auch nicht unmitelbarer, doch mittelbarer Weise in einem ganz vorzüglichen Grade.

Es giebt nähmlich im Menschen einen großen Hang zur Beschäftigung mit geheimen und verborgenen Wahrheiten, ohne welchen er vielleicht gleich dem Thiere mit seinen Blicken immer nur an der Außenseite der Sinnen-Objecte hängen geblieben seyn würde. Dieser Hang fordert Befriedigung, und wenn sie ihm nicht auf eine nützliche, oder doch unschädliche Art zu Theil wird, so wird er sie auf eine für seine wahren Zwecke nachtheilige Art zu erhalten suchen. Zu den zum wenigsten unschädlichen Mitteln ihn zu befriedigen gehört ganz vorzüglich die speculative Philosophie. Mag es auch

im-

immer seyn, daß durch dieselbe das Geheimniß der Entstehung der Dinge in der Welt, oder des Ursprunges unserer Erkenntniß von diesen Dingen nicht aufgelöst worden sey; so hat sie doch, weil sie bey dem Versuche einer Auflösung nach Verstandesregeln verfuhr, oder sich dabey bloß durch Begriffe, Grundsätze und deren Zergliederung zu helfen suchte, den Verstand in eine auf vielfältige Art heilsame Thätigkeit versetzt, und ihre Verehrer vor aller Schwärmerey, die in Ahndungen und Visionen das Uebersinnliche aufzufassen bemüht ist, verwahrt. Nach dem Skepticismus kann hingegen der Verstand keine Brücke schlagen, welche in die Region des Uebersinnlichen führte. Gleichwohl ist nun einmahl in der menschlichen Natur ein Hang zu verborgenen Wahrheiten und eine Richtung auf Einsichten, die über die Sinnenwelt hinausreichen, vorhanden, und dieser Hang läßt sich durch die Beweise des Skepticismus von der Unmöglichkeit, uns in unsern Erkenntnissen über die Aussprüche des Bewußtseyns vom Daseyn der Dinge zu erheben, weder einschränken noch gänzlich vertilgen. Die Sinnenwelt, und so urtheilt selbst der gemeine Menschenverstand, kann doch unmöglich alle Wirklichkeit enthalten, und außer ihr muß noch mancherley existiren. Hat aber ein Mensch zu dieser Einsicht sich erhoben, so wird er auch schwerlich abgehalten werden können, der Existenz und Beschaffenheit dessen, was nicht in die Sinne fällt, weiter nachzuforschen, und leitet ihn nicht die speculative Philosophie bey

diesem Nachforschen mit dem Lichte ihrer Begriffe und Grundsätze vor, so wird er sicher in die von allen Arten der Wahrheit sich entfernenden Wege der Schwärmerey gerathen.

Die Schwärmerey und die Denkungsart des Skepticismus sind daher gar nicht mit einander ganz unverträglich; und so wie der Unglaube oft in dem thörichtesten Aberglauben übergegangen ist, eben so kann der Skepticismus, weil er die Wißbegierde der Vernunft in allen Stücken unbefriedigt läßt, die Schwärmerey begünstigen. Zum wenigsten haben die Schwärmer zu allen Zeiten die Lehre des Skepticismus, daß sich vermittelst bloßer Begriffe gar nichts wissen und einsehen lasse, als eine Prämisse zur Vertheidigung des Glaubens an die Geschöpfe ihrer erhitzten Einbildungskraft gebraucht, indem sie bald fanden, daß diese Geschöpfe, gleich den Vögeln der Nacht, weit eher die Dunkelheit, welche der Skepticismus über die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisse verbreitet, als das Licht vertragen konnten, welches der Dogmatismus durch Zergliederung der Begriffe und durch Aufstellung sicherer Grundsätze anzündet.

Was aber den Mißbrauch der Begriffe und Grundsätze der Vernunft zu überschwänklichen Erkenntnissen betrifft, der freylich bey den Dogmatikern oftmahls Statt gefunden hat; so ist ja jetzt demselben in der neuern Philosophie durch Bestimmung der Gränzen der menschlichen Erkennt-

nisse

niſſe hinreichend entgegengearbeitet worden, und dieſe Philoſophie hat vermittelſt einer richtigen Leitung ihrer Speculationen den Skepticismus in dem einzigen Verdienſte, das man noch von ihm rühmen konnte, nähmlich Warnungen gegen alle unnütze Beſchäftigung mit überſinnlichen Dingen ertheilt zu haben, bey weiten übertroffen, indem jene die Gränzen ganz genau bezeichnet, innerhalb welcher allgemeine Begriffe und Grundſätze von realem Gebrauche ſind, dieſer aber eigentlich gar nicht beſtimmt, auch gar nicht zu beſtimmen vermag, bis wie weit der Vernunft, auf deren Autorität er ſich doch gleichfalls beruft, in der Anwendung allgemeiner Begriffe und Grundſätze eigentlich zu trauen ſey.

Hier hätten wir alſo eine Anklage des Skepticismus vernommen, nach welcher er auf vielfache Art ſchädlich ſeyn, und ſich ſogar auch an demjenigen vergehen ſoll, was für die Menſchheit heilig und ehrwürdig iſt. Es müßte aber wohl ein ungerechtes Urtheil erfolgen, wenn jemand ſogleich in Rückſicht auf dieſe Anklage das Schuldig über ihn ausſprechen, und nicht vorher auch dasjenige, was der Skeptiker zu ſeiner Vertheidigung anzuführen vermag, anhören und erwägen wollte. Es wird alſo gewiß unſern Leſern lieb ſeyn, wenn wir dieſen gleichfalls auftreten, und die Rechtfertigung der

ihm

ihm eigenthümlichen Denkungsart gegen die obigen Beschuldigungen vorbringen lassen.

A.

Der Skepticismus bezieht sich auf wesentliche Bedürfnisse der menschlichen Vernunft.

Daß der Skepticismus kein zweckloses Bezweifeln desjenigen sey, was die Dogmatiker einzusehen und zu wissen vorgeben, das wird am deutlichsten aus einer Angabe der Zwecke, die ihm zum Grunde liegen, erhellen.

Es dürfte wohl jedermann einräumen, daß die Vernunft unmöglich daran ein Gefallen finden könne, immer unter lauter einander entgegengesetzten Meinungen herumgetrieben zu werden, und mit Einsichten sich zu beschäftigen, in Ansehung welcher sie zu besorgen hat, daß sie solche bald wieder als Irrthümer werde verwerfen müssen. Diese oberste Kraft unsers Gemüthes geht bey allen ihren Thätigkeiten, sie mögen nun eine positive Erweiterung der Einsichten, oder die bloße Verwahrung vor Irrthümern zur Absicht haben, immer auf eine feste Ueberzeugung und auf ein dauerhaftes Fürwahrhalten aus, durch welches sich auch überhaupt die Weisheit von der Thorheit, die in ihren Voraussetzungen beständig hin und herschwankt, wesentlich unterscheidet. Dergleichen Ueberzeugung läßt sich nun nicht dadurch erlangen, daß man jedem Wege, der etwa zur Wahr-

heit

heit und Einsicht führen zu können scheinen möchte, blindlings folgt, oder jeden Wunsch nach gewissen Arten von Erkenntnissen, der in uns entsteht, sogleich zu befriedigen sucht; sondern kann der Vernunft nur dann erst zu Theil werden, nachdem sie sich von den oftmahls ganz thörichten Neigungen der ursprünglich blind wirkenden Wißbegierde frey gemacht, und die Arten und Bedingungen des uns Menschen möglichen Wissens genau untersucht hat. Denn nur durch eine solche Untersuchung kann den Einflüssen der Uebereilung auf unsere Urtheile gesteuert, und der Vernunft in Ansehung ihrer Einsichten ein sicherer Besitz verschafft werden. Wer hingegen auf die Wissenschaft vor einem Gegenstande ausgeht, ohne vorher erwogen zu haben, ob überhaupt und in welchem Grade von diesem Gegenstande ein Wissen für den Menschen möglich sey; der mag sich nur darauf gefaßt machen, aus dem vermeintlichen Besitze dieser Wissenschaft durch Zurechtweisungen und Ueberführungen von Irrthümern, welche für die Vernunft immer demüthigend bleiben, gar bald wieder herausgeworfen zu werden. — Eine sichere Richtschnur für den Gebrauch des Erkenntnißvermögen ist es nun, was der Skepticismus zuerst und ganz vorzüglich beabsichtiget.

Genau besehen hat also der Skepticismus mit dem Dogmatismus einen für die Vernunft sehr wichtigen und in der Natur derselben gegründeten Zweck gemein, nähmlich den, der Vernunft in Ansehung ihres Fürwahrhaltens

Sicher-

Sicherheit zu verschaffen, und dadurch alle Veränderung in ihren Urtheilen, so viel nur möglich ist, zu verhindern. Aber in der Wahl der Mittel, um zu diesem Zwecke zu gelangen, weichen sie gänzlich von einander ab. Der letztere sucht nähmlich denselben dadurch zu erreichen, daß er der Vernunft aus einer Zusammenstellung von Begriffen vordemonstrirt, es sey von einem gewissen Gegenstande, nach dessen Kenntniß sie etwa Verlangen tragen kann, keine andere Erkenntniß möglich, als die durch diese Zusammenstellung bestimmte; jener hingegen dadurch, daß er der Vernunft die Bedingungen vorhält, an welche eigentlich das menschliche Fürwahrhalten gebunden ist, und sie ganz der natürlichen Bestimmung derselben gemäß, in ihren Einsichten von der Bestimmung durch bloße Scheingründe frey zu machen sucht.

Unter den Scheingründen aber, welche die menschliche Vernunft irre führen, und ihr den Besitz von Erkenntnissen vorspiegeln, giebt es welche, die zu allen Zeiten in einem ganz vorzüglichen Grade wirksam gewesen sind, gegen die man also auch nicht genug auf seiner Huth seyn kann, und dieß sind die auf abstracte Begriffe gegründeten Speculationen über transscendentale Dinge. Es ist daher ein Hauptzweck des Skepticismus, alle aus diesen Speculationen entstehenden Blendwerke zu zerstören, und die Einsicht von den Bedingungen und Gränzen wahrer Erkenntnisse in der Vernunft bis zu dem Grade zu verstärken, daß

sie

ſie von jenen Speculationen nicht weiter getäuſcht werden kann. Denn wenn durch eine fehlerhafte Beſchaffenheit unſerer Sinnorgane die unmittelbare Erkenntniß äußerer Objecte verfälſcht wird, ſo kann jedermann leicht dieſe Verfälſchung dadurch entdecken, daß er ſeine Empfindungen von einem Gegenſtande mit den Empfindungen anderer Menſchen von demſelben Gegenſtande vergleicht, und zuſieht, ob ſie mit einander übereinſtimmen, oder nicht. Eben ſo giebt es auch, ſo lange das Gemüth nicht ſelbſt zerrüttet iſt, mehrere Mittel, wodurch der Betrug, den uns etwa die Einbildungskraft ſpielt, gar bald ausfindig gemacht werden kann. Ganz anders hingegen iſt es mit dem Blendwerke von Erkenntniſſen beſchaffen, das aus gewiſſen Verknüpfungen der Begriffe im Verſtande entſpringt. Wenn nähmlich dieſe Verknüpfung nach der logiſchen Regel, die Nothwendigkeit enthält, fortgeht, ſo wird gemeiniglich die Vernunft dadurch ſo ſehr hintergangen, daß ſie die Verknüpfung der Begriffe im Verſtande für eine Verknüpfung der Begriffe mit Sachen außer dem Verſtande anſieht, und ſich dem Anſehen, worauf dieſer vermöge der nothwendigen Gültigkeit der Geſetze, nach welchen er Vorſtellungen vereinigt, Anſprüche macht, blindlings unterwirft. Es iſt daher eine Hauptabſicht des Skepticismus, in der Vernunft das Bewußtſeyn der Bedingungen, unter welchen erſt die nach den logiſchen Regeln verknüpften Vorſtellungen Erkenntniſſe ſeyn, und auf Beyfall gegründeten Anſpruch machen

chen können, zu beleben, ihr dadurch wahre Selbstständigkeit zu verschaffen, und sie von der Knechtschaft, in welcher ein bloßes Spiel mit Begriffen dieselbe gefangen hält, zu befreyen. Denn zu diesem Behufe zeigt er eben, daß keine Verbindung von Begriffen lediglich für sich selbst und durch sich selbst genommen Beziehung auf ein dem Gedanken entsprechendes Object habe, und daß hierin kein einziges Urtheil eine Ausnahme mache. Es ist ihm hierbey gar nicht darum zu thun, die Vernunft gegen den Verstand aufzuhetzen, und den Wirkungen des letztern auch dann, wenn er sich mit Begriffen beschäftiget, über deren Realität vorher sichere Erkundigung (aber außer ihm) eingezogen worden ist, allen Werth abzusprechen; sondern es soll nur der Anmaßung des Verstandes, für sich selbst genommen schon ein Erkenntnißvermögen seyn zu wollen, die er leicht durchsetzt, wenn die Vernunft nicht auf seine ursprüngliche Bestimmung aufmerksam ist, Einhalt geschehen.

Hieraus nun, daß der Skepticismus die Vernunft vor den Täuschungen sichert, die aus der Beschäftigung mit bloßen Begriffen so leicht entspringen können, kann schlechterdings kein Nachtheil, sondern nichts als Vortheil entstehen; oder man müßte annehmen wollen, daß durch Wahn und Irrthum die Erreichung der eigentlichen Zwecke des Menschen sicherer, als durch Einsicht der Wahrheit befördert werde. Ja durch die Zerstörung solcher Täuschungen vermittelst des Skepticismus, welche schon an sich

selbst

ſelbſt genommen wohlthätig für unſere Vernunft iſt, wird zugleich auch noch mehrentheils bewirkt, daß dasjenige, was in der Natur und Wahrheit gegründet iſt, in einem deſto hellern Lichte von uns wahrgenommen werde.

So lehrt, um nur etwas zur Erläuterung des bisher Geſagten anzuführen, der Dogmatismus in der Metaphyſik und ſucht es aus mancherley Gründen darzuthun, daß keine von den Wirkungen unſerer Vorſtellungskraft verſchiedene Sache von uns unmittelbar erkannt werde, daß alles, was die reinen und unverfälſchten Zeugniſſe des Bewußtſeyns über die Gegenwart dieſer Sachen im Zuſtande des Wahrnehmens derſelben ausſagen, lauter Betrug ſey, und daß hingegen unſere Erkenntniß immer nur aus bloßen Vorſtellungen beſtehe, hinter welchen die erkannte Sache verborgen liegt, und welche Vorſtellungen entweder aus einer paſſiven, oder aus einer activen Kraft unſers Gemüthes, oder aus der vereinigten Wirkſamkeit beyder Kräfte herrühren ſollen. Der Skepticismus nun deckt die Fehler und Schwächen der Argumente auf, worauf der Dogmatismus ſeine vorgebliche Einſicht, daß jede Erkenntniß durch Vorſtellungen vermittelt werde, geſtützt hat, und beſtreitet alle Grübeleyen über die Möglichkeit der Realität unſerer Erfahrungserkenntniß, zu welchen jene vorgebliche Einſicht Veranlaſſung gegeben hat. Was kann aber wohl der Effect der ſkeptiſchen Zweifel an der Weisheit des Dogmatikers in dieſem Puncte ſeyn? Doch gewiß nicht eine Zerſtörung

der

der urſprünglichen Einrichtung unſerer Erkenntnißart; denn die läßt ſich wahrlich nicht zerſtören, ja nicht einmahl auf die Dauer gänzlich verkennen: Aber eben ſo wenig auch ein gänzliches Mißtrauen gegen die Zuverläſſigkeit unſerer Erfahrungskenntniſſe, welches uns unfähig machte, in der wirklichen Welt unſerer Beſtimmung und der Stimme der Natur gemäß wirkſam zu ſeyn. Vielmehr hätte dieſes Mißtrauen aus den Principien des Dogmatismus, der aus allen Sachen bloße Vorſtellungen macht, entſtehen müſſen, wenn ſie ſich jemahls der Ueberzeugung hätten bemächtigen können. Hält uns nähmlich unſer Bewußtſeyn lauter Vorſtellungen von Dingen vor, ſo kann kein Menſch für die Realität dieſer Vorſtellungen einſtehen, ſo fällt aller erkennbare Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Schein weg, und ſo kann das, was wir wachend wahrnehmen, nicht mehr darauf Anſprüche machen, das Object oder eine Norm unſers Handelns zu ſeyn, als dasjenige, was uns die Phantaſie in Träumen als objective Wirklichkeit vorhält. Hat man hingegen vermittelſt der Grundſätze des Skepticismus einſehen gelernt, daß der Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Dingen ganz und gar unbegreiflich iſt, und daß es lauter Scheingründe ſind, was der Dogmatiker für ſeine Meinung, alles Erkennen beſtehe aus einem bloßen Vorſtellen von Dingen, vorbringt: So wird hierdurch erſtens die Vernunft von Irrthümern befreyet, und auch in ihren Urtheilen über die Beſchaffenheit unſerer unmittelbaren Erkennt-

kenntniß vor allem Hin- und Herschwanken gesichert, so daß sie nicht dem Dogmatiker, so lange er in der Schule aus lauter Begriffen darthut, daß das Vorstellen jedes Erkennen vermitteln müsse, Beyfall giebt, hinterher aber, wenn sie die Unterschiede des menschlichen Erkennens nach dem Zeugnisse des Bewußtseyns erforscht, jene Beweise wieder verwirft und sich von denselben wie von den Schattenbildern eines Traumes losreist: Zweytens wird hierdurch die Vernunft auf die durch die Einrichtnng der menschlichen Natur bestimmte Einsicht von der Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen vorhandener Dinge, der wir auch im Leben immer folgen müssen, und ohne die zu befolgen wir gar nicht thätig seyn könnten, zurückgeführt und darin befestigt, so daß sie um so mehr den Aussprüchen des Bewußtseyns über die unmittelbare Gegenwart von Sachen trauet, diese Aussprüche als die Quelle realer Einsichten betrachtet, und, weil solche nicht immer ungetrübt fließt, sichere Mittel aufsucht, durch welche deren Ausflüsse vor aller Verfälschung durch fremde Zusätze (aus einer subjectiven Sinnesart, oder aus der Phantasie) verwahrt werden können.

Dadurch also, daß der Skepticismus dasjenige bezweifelt, was die Dogmatiker von dem geheimen Ursprunge unserer Erkenntniß der Dinge zu wissen vorgeben, wird die Vernunft mit sich selbst einig, und in derselben aller Widerstreit zwischen dem, wovon sie durch eine künstliche Kette aus lauter Begriffen, deren oberstes Glied an nichts

befestigt ist, überführt zu seyn meint, und zwischen dem, wovon sie wirklich überzeugt ist, und deßhalb auch darnach handelt, aufgehoben. Wenn daher die Weisheit des Dogmatikers nur für die Schule berechnet ist, und allein für diese berechnet seyn kann, — denn gerade dasjenige, was an dieser Weisheit den meisten Glanz um sich wirft, und den großen Haufen auch vorzüglich in Erstaunen setzt, ist ganz und gar untauglich, eine Norm für das Handeln in der wirklichen Welt zu seyn; und wenn z. B. der Dogmatiker dadurch, daß er alle Sinnen-Objecte für bloße Erscheinungen ausgiebt, tiefere Einsichten von diesen Objecten verräth, als die allgemeine Menschenvernunft besitzt, so muß er doch, so bald er den Schatten der Schule verläßt, und in die wirkliche Welt eintritt, diese Einsichten aufgeben, weil er, ohne sich selbst lächerlich vorzukommen, die Sinnen-Objecte bey seinem Thun und Lassen nicht als Erscheinungen behandeln kann: — So führen hingegen die Resultate des Skepticismus den Menschen auf den Weg der Natur und Wahrheit zurück, und sind die Fundamente einer Weisheit für das Leben, durch deren Besitz man zwar aufhört ein speculativer Kenner überschwänklicher Dinge, aber nie aufhört ein Mensch zu seyn.

Freylich biethet der Skepticismus nichts dar, was die Phantasie beflügeln, und jenen Enthusiasmus erzeugen könnte, den der Dogmatiker für den Inhalt und die Resultate seiner Speculationen so oft zu erkennen gegeben hat.

Allein

Allein jener führt doch trotz der Zerstörung aller angenehmen Aussichten auf eine verborgene, und nur durch eine künstliche Verbindung von bloßen Begriffen zu erlangende Weisheit, die er anrichtet, etwas bey sich, woran selbst unser Herz innigen Antheil nimmt. Er reinigt ja nähmlich unsere Einsichten vom Wahne und von Blendwerken, welche Reinigung, in so fern sie aus der Achtung für die Wahrheit herrührt, auch wieder auf diese Achtung (den vorzüglichsten Leitstern für den Gebrauch unsers ganzen Erkenntnißvermögens, ohne dessen Licht wir unvermeidlich in die dunkeln Irrgänge der leeren Einbildungen gerathen), hinwirkt, und dieselbe verstärkt. Mag daher auch immer der Skepticismus nichts von den Freuden gewähren, die der Dogmatiker bey den Entdeckungen, welche er in Ansehung der Objecte einer transscendentalen Welt gemacht zu haben sich schmeichelt, genießt; so ist er doch nicht eine Denkungsart, bey der unser Gefühl gänzlich leer ausgienge, und von dem edlern Vergnügen, das auf jeden, den Zwecken der menschlichen Natur angemessenen Gebrauch der Vernunft folgt, uns gar nicht zu Theils würde.

Was nun aber den Vorzug anbetrifft, den der Dogmatismus vor dem Skepticismus dadurch behaupten soll, daß dessen Speculationen sich auf die für die moralische Ausbildung so wichtigen Lehren vom Daseyn eines verständigen Urhebers der Welt, von der Hoffnung der Unsterblichkeit, und von der Erhabenheit des

Men-

Menſchen durch ſeine Freyheit und durch das ſittliche Geboth ſeiner Vernunft über allen Mechanismus der Natur beziehen, und dieſe Lehren theils beſtätigt, theils von allen falſchen Zuſätzen gereinigt haben; ſo iſt die Rechtmäßigkeit der Anſprüche des erſtern auf dieſen Vorzug zum wenigſten noch ſehr vielen gegründeten Zweifeln ausgeſetzt. Es kommt nähmlich hierbey nicht darauf an, ob mancher Anhänger des Dogmatismus in der Philoſophie dieſe erhabenen Lehren, und deren Beſtätigung und Verdeutlichung ſich zum oberſten Ziele ſeiner Speculationen gemacht habe; ſondern darauf, ob der Dogmatismus der Natur der ihm eigenthümlichen Denkungsart nach auf dieſelben nothwendiger Weiſe führen, und ſolche befeſtigen müſſe. Nun behauptet man auch nicht, daß der Glaube an die Wahrheit jener Lehren allererſt in den Schulen der ſpeculativen Philoſophie entſtanden ſey, und von da aus ſich unter den Menſchen verbreitet habe; und es iſt ja bekannt genug, daß die Argumente, wodurch die Schulen der ſpeculativen Philoſophie den Glauben an das Daſeyn Gottes, an die Unſterblichkeit des edlern Theils unſerer Natur, an die Freyheit unſers Willens und an den überſinnlichen Urſprung des Sittengeſetzes in ein Wiſſen haben verwandeln wollen, ſämmtlich aus ſo feinen Fäden geſponnen ſind, daß derjenige, welcher nicht in der Kunſt, durch das Zerſpalten abſtracter Begriffe und durch ein fortgeſetztes Folgern aus denſelben ſich Erkenntniſſe von etwas zu verſchaf-

fen, sehr geübt ist, von diesen Argumenten gemeiniglich gar nichts versteht. Der Gewinn, den die Speculationen der Schule für die Befestigung und Reinigung des religiösen Glaubens bey dem großen Haufen der Menschen geliefert haben sollen, möchte also wohl sehr unbedeutend seyn. Was aber hierbey die Hauptsache ausmachen dürfte, ist dieß, daß die Grundwahrheiten des religiösen Glaubens durch die den Schulen der Dogmatiker eigenthümlichen Speculationen eben so oft und eben so tief erschüttert, als befestigt worden sind. Die Lehren des Atheismus, und Fatalismus, und die allen Glauben an wahre Tugend zerstörende Lehre des Epikureismus sind nicht aus der natürlichen Ansicht der Einrichtung der Dinge außer uns und unserer eigenen Natur hervorgegangen, sondern aus speculativen Beschäftigungen mit den Gründen des Vorhandenen entstanden, und wenn man die Argumente, womit in den Schulen der Philosophen die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Gott, Unsterblichkeit, Freyheit und Tugend bestritten worden ist, mit denjenigen Argumenten genau vergleicht, womit in eben diesen Schulen dieser Glaube zum Wissen hat erhoben werden sollen, so möchten sie einander wohl so ziemlich das Gleichgewicht halten. Daß diejenigen speculativen Erforscher der Urgründe des Wirklichen, die unter christlichen Nationen auftraten, großen Theils ihren Speculationen eine Richtung auf die Bestätigung der ächten Fundamente der Religion gegeben haben, das kann man doch gewiß nicht aus der Natur dieser Speculationen

ableiten und als zum Weſen derſelben gehörig anſehen, ſondern hat wohl vorzüglich darin ſeinen Grund, daß die in ſo vieler Rückſicht bewunderungswürdige Lehre des Chriſtenthums von dieſen ſpeculativen Erforſchern der Dinge bereits vor aller Beſchäftigung mit Philoſophie als wahr angenommen worden war, und dadurch das Ziel beſtimmt hatte, das ſie in dieſer Beſchäftigung zu erreichen ſuchten. Man kann alſo von der Weisheit der philoſophiſchen Schulen nicht dieſes rühmen, daß ſie ſchon ihrer Natur nach eine Richtung auf die Befeſtigung des religiöſen Glaubens enthalte, ſondern dieſe Richtung wird ihr mehrentheils erſt durch äußere Umſtände zu Theil.

B.

Der Skepticismus iſt kein Hinderniß der Cultur des menſchlichen Verſtandes.

So wenig nun der Skepticismus ein zweckloſes Bezweifeln deſſen iſt, was die Dogmatiker durch Hülfe abſtracter Begriffe von der Exiſtenz der Dinge, oder von unſern Erkenntniſſen derſelben entdeckt zu haben glauben; eben ſo wenig thut er auch der Cultur des menſchlichen Verſtandes im geringſten Abbruch.

Wir dürfen uns hierbey nur auf gewiſſe Maximen berufen, die den Skeptikern eigenthümlich ſind, und welche eine ſehr nöthige und in keinem Falle ſchädliche Vorſicht bey

dem

dem Gebrauche des Verstandes in seiner Beschäftigung mit Begriffen vorschreiben, daher selbst auch die Dogmatiker die Befolgung dieser Maximen zum wenigsten im Allgemeinen genommen anempfehlen, ob sie gleich die Warnung vor Uebereilungen, die in denselben enthalten ist, bey der Aufbauung ihrer Systeme mehrentheils in den Wind schlagen. Hierher gehören z. B. die Vorschriften: Keine Untersuchung für gänzlich geschlossen anzusehen; und, Keinen Beweis deßhalb für unumstößlich zu halten, weil eine Verbindung von Begriffen, die das Gegentheil davon darthut, uns noch nicht bekannt ist. Bey wem der Verstand durch diese Grundsätze nicht von leeren Anmaßungen zurückgehalten wird, bey dem wird er sicher vermittelst der apodiktischen Gewißheit, in deren Besitze der Dogmatismus zu seyn meint, in einen ewigen Schlaf versenkt werden.

Ferner hat ja der Skepticismus beständig auf die Befolgung der logischen Regeln gedrungen, und eine große Menge der Einwendungen, die er gegen die Gültigkeit der einzeln Lehren des Dogmatismus aufstellt, sind aus der Verletzung jener Regeln, die sich dieser bey seinen Systemen hat zu Schulden kommen lassen, hergenommen. Nun kann man doch unmöglich sagen, daß derjenige, welcher keine auf beliebig angenommene Principien gestützten Beweise, oder keine Folgerungen, die mehr enthalten, als in den Principien, woraus sie gezogen worden sind, gegeben ist, endlich keine Widersprüche in den Behauptungen

gelten lassen will, alle Methode und Logik verachte, und sich dadurch das Ansehen geben wolle, im Besitze einer grössern Weisheit zu seyn, als andere sind. Für die Uebung und Schärfung der Beurtheilungskraft im Gebrauche der logischen Regeln kann nichts zweckmäßiger und nützlicher seyn, als eine skeptische Kritik der dogmatischen Systeme, welche die Abweichungen dieser Systeme von jenen Regeln vollständig und klar aufdeckt.

Hierbey muß aber auch noch dieses in Erwägung gezogen werden, daß zur vollständigen Cultur des menschlichen Verstandes nicht allein die Geschicklichkeit gehöre, Begriffe zergliedern, besondere und mannigfaltige Grundsätze höhern und allgemeinern unterordnen, und aus gegebenen Urtheilen alles, was darin liegt, ableiten zu können, sondern überdieß noch eine sichere Einsicht davon erforderlich sey, ob und in wie fern die Begriffe des Verstandes auf Wahrheit Ansprüche machen können, und von leeren Einbildungen unterschieden sind. Nun biethet der Skepticismus dem Verstande zur Erwerbung jener Geschicklichkeit zum wenigsten eben so viele Gelegenheit dar, als der Dogmatismus; hat aber vor diesem das voraus, daß er den Verstand aufs nachdrücklichste daran erinnert, bloße Begriffe nicht für Sachen, die Beschäftigung mit jenen, nicht auch für eine Erkenntniß von diesen anzusehen, und sich überhaupt nicht gegen seine Bestimmung dazu mißbrauchen zu lassen, bloße Irrthümer und Einbildungen in ein systematisches Ganzes zu vereinigen. Freylich

lich geht bey derjenigen Ausbildung, die der Skepticismus dem Verstande bereitet, der Besitz einer gerühmten und unseren Wünschen gar sehr entsprechenden Wissenschaft verloren. Aber wenn dieser Besitz nur eingebildet ist, so entsteht aus dem Verluste derselben eben so wenig ein wirklicher Nachtheil, als wie dadurch entstanden ist, daß die den Stein der Weisen aufsuchende Alchymie, und die den künftigen Lauf der menschlichen Schicksale erforschende Astrologie ihr Ansehen verloren haben. Und weil die erstere dieser Scheinwissenschaften manchmahl auch wohl durch Zersetzung und Verbindung der Körper, die letztere aber durch Beobachtung der Gestirne zu manchen andern nützlichen Entdeckungen, worauf sie es eigentlich gar nicht angelegt hatten, Veranlassung gegeben haben, wird doch wohl niemand sagen wollen, daß, seitdem sie bey den cultivirtern Nationen in Verachtung gerathen sind, die menschliche Vernunft ein wichtiges Mittel der Erweiterung ihrer Einsichten eingebüßt habe.

Wenn aber das Verdienst, das der Dogmatismus sich überhaupt genommen um die Cultur des menschlichen Verstandes erworben zu haben vorgiebt, gehörig gewürdigt werden soll, so muß doch auch der Schaden, den er, und zwar eben nicht durch den Inhalt seiner Lehren, — denn sie sind selten in wahre, auf das Handeln Einfluß habende Ueberzeugungen übergegangen, — sondern noch mehr durch den Ton der apodiktischen Gewißheit, in welchem er sie ankündigte

digte und vortrug, zu allen Zeiten angerichtet hat, in Anschlag gebracht werden.

Die Natur der speculativen Philosophie, als einer Wissenschaft aus bloßen Begriffen, bringt es nähmlich schon mit sich, daß die Principien und Lehrsätze derselben als unzweifelhaft und über die Möglichkeit, irgend eines dabey Statt findenden Irrthumes erhaben aufgestellt werden müssen. Denn die Verbindung von Begriffen, die der Verstand lediglich aus sich selbst geschöpft haben will, muß Nothwendigkeit enthalten. Derjenige Anhänger dieser Philosophie, der die Weisheit derselben nur für Wahrscheinlichkeit und der Vernunft gemäße Vermuthung ausgiebt, weiß daher selbst nicht recht, was er will, und versteht auch, wenn es ihm um eifrige Anhänger, und um den Beyfall des großen Haufens zu thun ist, seine Sache sehr schlecht, indem dieser Haufen, wenn er ja auf die Befriedigung der Wißbegierde ausgeht, nur in dem Nahrung findet, was dieselbe ein Mahl für alle Mahl sättiget, und jede Bemühung nach neuer Nahrung überflüssig macht. Nun dürfte aber doch wohl selbst derjenige Dogmatiker, der sich und seine Weisheit gänzlich zu beschimpfen befürchtet, wenn er die geringsten Zweifel an der Unfehlbarkeit derselben öffentlich verriethe, in große Verlegenheit versetzt werden, im Falle er auf die Frage: Ob er auch wohl von der Wahrheit und unveränderlichen Gültigkeit seiner Speculationen völlig überzeugt sey? eine ganz aufrichtige Antwort ertheilen sollte.

Hat

Hat er nähmlich in dieſen Spekulationen kein ganz gedankenloſes Spiel mit Begriffen getrieben, und gilt die Gewohnheit, etwas zu behaupten, für ihn nicht ſchlechthin eben ſoviel, als die apodiktiſche Gewißheit deſſelben; ſo kann er es ſich doch unmöglich verhehlen, daß dieſelben theils von der Art, wie er gewiſſe Thatſachen, die er aus ihren hyperphyſiſchen Gründen erklären wollte, auffaßte und betrachtete, theils von der Beſtimmung des Inhaltes gewiſſer abſtracten Begriffe, welche Beſtimmung keiner unveränderlichen Regel unterworfen iſt, theils von ſeiner Geſchicklichkeit, Begriffe zu zergliedern und in mancherley Verbindungen mit einander zu bringen, welche Geſchicklichkeit doch keinem Menſchen in einem unübertreffbaren Grade beygelegt werden kann, abhängig geweſen ſeyen. Wenn er alſo ſeine Lehren für apodiktiſch gewiß und gänzlich unzweifelhaft ankündigt, ſo kann man es ihm wohl auf den Kopf zuſagen, daß dieſe Lehren eigentlich von ihm ſelbſt nicht für das genommen werden, wofür er ſie andern ausgiebt. Inzwiſchen mögen doch wohl diejenigen, welche ſelbſt die Erfinder einer philoſophiſchen Speculation geweſen ſind, und ſolche ſowohl wegen der Mühe und des Vergnügens, das ihnen das Ausdenken derſelben verurſachte, liebgewonnen, als ſich auch durch die öftere Wiederhohlung der nähmlichen Reihe und Verbindung von Begriffen, aus der ſie beſteht, ſo ſehr daran gewöhnt haben, daß ſie faſt unfähig ſind, ſich in eine andere Verbindung von Begriffen zu finden, von

der

der Wahrheit dieser Speculation so fest überzeugt seyn, als Menschen möglicher Weise davon überzeugt seyn können; und man muß es ihnen wohl zu gute halten, daß sie von den Lehrsätzen ihres Systemes im Tone der festesten Ueberzeugung sprechen. Aber dieser doch immer anmaßende und übereilte Ton, in welchem die Schöpfer speculativer Meinungen ihr Fürwahrhalten mittheilen, richtet bey denen, die gern mit dem Besitze der Schätze einer der natürlichen Menschenvernunft versagten Einsicht groß thun möchten, und denen selbstthätiger Verstand und Beurtheilungskraft mangelt, — denn wer diese besitzt, der wird nie seinen Kopf zur Copie eines andern Kopfes machen, und irgend ein philosophisches System bloß auswendig lernen, daher auch die wahrhaft talentvollen Schüler eines speculativen Philosophen fast immer die ersten gewesen sind, welche das System ihres Lehrers durch vermeinte nothwendige Zusätze und Verbesserungen untergruben — sehr viel Unheil an, und wird für deren Herz und Kopf gleich verderblich.

Mehrentheils haben nähmlich diese Ausrufer der Schätze einer fremden Weisheit über dasjenige, was sie als die höchste Vollendung menschlicher Einsichten anpreisen, selbst nur wenig nachgedacht, und von der wahren Beschaffenheit der Gründe, womit der Erfinder des Systemes, das sie in das innerste Heiligthum der Wahrheit geführt haben soll, seine Lehrsätze unterstützte, keinen einzigen vollkommen verstan-

ſtanden. Um aber doch keine Mängel in ihren Einſichten zu verrathen, und um ſich den Erfindern der neuen Speculationen einiger Maßen gleich zu ſtellen, pflegen ſolche Lobredner dieſer Speculationen deſto unverſchämter über dieſelben zu ſchwatzen und abzuſprechen, wovon vorzüglich die Geſchichte der neuern Philoſophie (aus leicht zu findenden Urſachen) weit mehrere Beyſpiele, als die Geſchichte irgend einer ältern liefert. Indem nun alſo der Erfinder eines philoſophiſchen Syſtemes für den großen Haufen ſeiner Verehrer den Ton anſtimmt, in welchem dieſe von der Gewißheit des Syſtemes, von dem ſie nicht die Gründe, ſondern nur die demſelben eigenthümlichen Formeln kennen, reden müſſen, befördert er bey ihnen (freylich wider ſeinen Willen, aber doch durch eine immer tadelnswürdige Unvorſichtigkeit) die in moraliſcher Rückſicht äußerſt ſchädliche Neigung und Fertigkeit, ſich ſeine wahren Geſinnungen und Ueberzeugungen zu verbergen, und Grundſätze, von deren Wahrheit man gar nicht überführt iſt, zur Schau auszuſtellen. Denn wer im Stande iſt, ſich ſelbſt in Anſehung ſeines ſpeculativen Fürwahrhaltens zu täuſchen und zu belügen, dem wird es auch ein leichtes ſeyn, ſich, ſobald das Intereſſe der Eigenliebe ihn dazu auffordert, in Anſehung ſeiner moraliſchen Verfaſſung abſichtlich zu hintergehen, und die Aufrichtigkeit des Gewiſſens, welche immer die oberſte Bedingung alles Guten bleibt, deſſen der Menſch fähig iſt, zu erſticken.

Wenn

Wenn aber das Großthun mit apodiktiſcher Gewißheit, das dem Dogmatismus mehrentheils eigen iſt, wohl nur zufälliger Weiſe und durch die Eitelkeit derer, welche beym Mangel aller gründlichen Einſichten von der Philoſophie doch gern den Philoſophen ſpielen möchten, für das menſchliche Herz ſchädlich wird; ſo gehört es hingegen zu ſeiner ernſtlichen Abſicht, den menſchlichen Verſtand auf immer an eine gewiſſe Verknüpfung von Begriffen und Grundſätzen zu gewöhnen, und dadurch wird er für den Kopf derer, welche den Verſicherungen von der Gewißheit ſeiner Lehren trauen, äußerſt nachtheilig. Wenn ein ſpeculativer Philoſoph den Zweck, worauf er ausgeht, jemahls wirklich erreichte und eine wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande brächte, ſo würde er für alle, die nach ihm ſich mit dieſer Philoſophie beſchäftigen wollen, nichts weiter zu thun übrig laſſen, als das von ihm erfundene Syſtem richtig aufzufaſſen, zum allgemeinen Gebrauche bequemer einzurichten, gegen Verfälſchungen zu verwahren, und jeden neuen Verſuch der Vernunft, zur Befriedigung ihrer Wißbegierde etwas Vollkommneres zu Stande zu bringen, als unmöglich und zwecklos abzuweiſen. Es iſt alſo die eigentliche Abſicht des Dogmatikers, daß die menſchliche Vernunft auf dem Polſter, welches er ihr darbiethet, einſchlafe, und die Verſicherungen deſſelben von der unzweifelhaften Gewißheit ſeiner Lehren ſind eben ſo viele Einladungen, daß jeder, der Philoſoph ſeyn wolle, ſich dieſes

ſes Polſters bediene, und ſeine Vernunft nicht zu einem fortgeſetzten Wachen, wodurch deren Kräfte nur unnützer Weiſe verzehrt werden würden, ermuntere. Führt es doch einer der vorzüglichſten ſpeculativen Philoſophen ausdrücklich als einen der größten Vorzüge ſeines Syſtemes an, daß es keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedürfe, jeden Zuſatz, ſo wie auch jede Verbeſſerung ausſchlage, und ein auf immer völlig geſchloſſenes Wiſſen ausmache. Und wenn andere Philoſophen nicht dieſelbe Sprache reden, ſo rührt dieß wahrlich nicht aus ihrer dogmatiſchen Denkart, ſondern davon her, daß bey ihnen neben jener noch etwas von der natürlichen Selbſterkenntniß der Vernunft übrig geblieben iſt. Die Verſicherung, daß das Höchſte in der menſchlichen Weisheit erreicht worden ſey, iſt nun freylich für den natürlichen Hang des Menſchen zur Trägheit äußerſt erwünſcht, für die Cultur der Vernunft aber (die nur durch fortgeſetzte Anſtrengung derſelben, wozu die Einſicht der Mängel in dem, was ſie ſchon zu wiſſen glaubt, antreiben muß, bewirkt werden kann) äußerſt nachtheilig. Bey aller guten Abſicht, die der Dogmatismus haben mag, bereitet er alſo doch immer einen Zaubertrank, durch deſſen Genuß die Vernunft in einen immerwährenden Schlaf verſinken muß, und in den jener ſie auch ſchon längſt gebracht haben würde, wenn die Wirkungen ſeines Trankes nicht durch das Gegengift des Skepticismus gehemmt worden wären.

Ja der Dogmatismus hat durch sein Vorgeben, im Besitze unzweifelhafter Einsichten zu seyn, nicht allein die Beschäftigung mit speculativer Philosophie zur Belebung und Cultur des menschlichen Verstandes selbst wieder untauglich gemacht, sondern sogar auch oftmahls dem Fortschreiten des Verstandes in andern Erkenntnissen große Hindernisse in den Weg gelegt. Denn als Baco, Kepplet und Galilei die Erkenntniß der Natur durch Hülfe der Beobachtung erweiterten und berichtigten, so fanden sie an dem nach bloßen, und oft nur durch einen Zufall zusammengepaarten Begriffen über die Beschaffenheiten und Gesetze der Natur apodiktisch entscheidenden Dogmatismus den hartnäckigsten Gegner, der stolz auf das, was er a priori eingesehen haben wollte, alle Belehrung durch Erfahrung ausschlug, und von der Natur verlangte, sich nicht nach ihren eigenen Gesetzen, sondern nach seinen vorgeblich schon von Ewigkeit her gültigen und feststehenden Principien zu richten.

Es gieng auch ganz natürlich zu, und war sogar unvermeidlich, daß ins besondere die Systeme der Metaphysik, je weiter vollends dasjenige, was sie von den unsern Sinnen sich verbergenden Eigenschaften der Dinge in der Welt lehrten, von jeder Erfahrungskenntniß dieser Dinge abwich, eine große Geringschätzung aller aus der Erfahrung geschöpften Einsichten hervorbrachten. Denn wer wird sich wohl mit der Erforschung bloßer Schattenbil-

der

der von Dingen abgeben wollen, wenn es in seiner Gewalt steht, bis zu demjenigen durchzudringen, was hinter diesen Schattenbildern befindlich seyn soll. Wir dürfen uns daher auch nicht wundern, daß selbst das System der Kritik der reinen Vernunft, ganz wider die Absicht seines Urhebers, anstatt die Ueberzeugung zu verbreiten und zu befestigen, nur allein Erfahrung liefere reale Einsichten, vielmehr durch vorgebliche Entdeckung der Gründe der Erscheinungen, woraus die Sinnenwelt bestehen soll, dem Hange, mit den Geheimnissen der Hyperphysischen sich zu beschäftigen, neue Nahrung gegeben, und bey manchem seiner eifrigsten Verehrer eine fast schwärmerische Verachtung aller empirischen Einsichten von Dingen befördert habe.

Daß aber der Dogmatismus manchmahl auch wieder zur genauern Erforschung gewisser Thatsachen des Bewußtseyns Veranlassung gegeben hat, das kann ihm doch eben nicht zu einem großen Verdienste angerechnet werden. Denn wer weiß, wie weit dergleichen Erforschung getrieben worden wäre, wenn er der Wißbegierde so vieler talentvollen Köpfe nicht eine falsche Richtung gegeben hätte. Und was die Sehnsucht nach Verbesserungen der Zustände des menschlichen Geschlechts, die aus ihm hervorgegangen seyn soll, anbetrifft, so ist sie gar nicht sein ausschließliches Eigenthum und diese allen edlen Gemüthern gemeinschaftliche Sehnsucht wird gewiß auch nicht dem geringsten Theile nach befriedigt werden können, wenn man ihn nach seiner vorgeblichen

Kennt-

Kenntniß der hyperphyſiſchen Dinge die Plane zu einer ſolchen Verbeſſerung entwerfen läßt.

Wenn man alſo nicht etwa die Erkenntniß hyperphyſiſcher Dinge außer uns oder in uns für dasjenige ausgeben will, was allein die wahre Cultur des Menſchen ausmacht; ſo ſind die Verdienſte, welche ſich der Dogmatismus um dieſe Cultur erworben haben ſoll, ſehr zweydeutig, und machen den Schaden bey weiten nicht völlig wieder gut, den er gleichfalls angerichtet hat. Daß man aber ſogar auch alles Erwachen des menſchlichen Geiſtes zur Selbſtthätigkeit von ihm ableitet, läßt ſich mit gar nichts rechtfertigen, weil der menſchliche Geiſt ſchon zu dieſer Thätigkeit erwacht ſeyn muß, wenn er an den Speculationen über transſcendentale Dinge, als Mitteln der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe, ein Wohlgefallen ſoll finden können.

C.

Der Skepticismus enthält nichts, was der Ausübung unſerer Pflicht, und einer wahrhaft religiöſen Geſinnung Abbruch thäte.

Unter allen Vorwürfen, die man dem Skepticismus gemacht hat, iſt unſtreitig derjenige, daß die ihm eigenthümliche Denkart mit einer moraliſch guten und religiöſen Geſinnung unvereinbar ſey, der allerhärteſte, weil er dieſe Denkart als gefährlich für die Erreichung der höchſten

Zwecke

Zwecke der Menschheit, und deßhalb auch als verabscheuungswürdig darstellt. Und wäre derselbe gegründet, so könnte alles das Gute, was der Skepticismus etwa durch die Zerstörung theoretischer Blendwerke gestiftet hat, oder zu stiften im Stande ist, den Schaden nicht aufwiegen, den er durch die Verderbung des menschlichen Herzens anrichtete. Wie völlig grundlos er aber sey, wird die folgende Beleuchtung desselben darthun.

Nach den Aussprüchen des Bewußtseyns giebt es für unsern nach Zwecken handelnden Willen auch solche Zwecke, in Ansehung welcher es gar nicht in unserm Belieben steht, ob wir sie haben wollen oder nicht, sondern mit deren Erkenntniß zugleich das Bewußtseyn verbunden ist, daß wir sie haben sollen. Auf das Verhältniß der Aeußerungen des Willens zu diesen Zwecken beziehen sich aber die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse.

So wenig wie sich überhaupt dasjenige, was in und mit unserm Bewußtseyn gegeben ist, innerlich abläugnen, oder als nicht vorhanden im Bewußtseyn annehmen läßt; eben so wenig ist auch irgend ein Mensch im Stande, das Bewußtseyn der moralischen Nothwendigkeit gewisser Zwecke und der Gültigkeit der Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse zu vertilgen und sich abzuläugnen. Die Gültigkeit dieser Begriffe und ihrer Beziehung auf das Handeln ist nicht etwas Geschlossenes, sondern im Umfange unsers Bewußtseyns unmittelbar Gegebenes, und mit dem

Er-

Erkennen derselben unabtrennlich Verbundenes. Man hat entweder gar kein Bewußtseyn vom Recht und Unrecht, oder man ist sich beyder als Eigenschaften der menschlichen Handlungen, wovon die eine gebilligt, die andere aber gemißbilligt, und als der Bestimmung des Menschen unangemessen verworfen werden muß, bewußt.

Obgleich aber das Bewußtseyn moralisch nothwendiger Handlungen, oder unserer Pflichten, sich nicht verläugnen und vertilgen läßt; so ist doch der Inhalt dieses Bewußtseyns in Ansehung einer und der nähmlichen Handlung nicht immer auf dieselbe unveränderliche Art bestimmt, und was es das eine Mahl als pflichtmäßig darstellt, das giebt es wohl bisweilen zu einer andern Zeit als pflichtwidrig an. Es ist also des Irrthums fähig, und wir können ihm nicht eine über alle falsche Aussprüche erhabene Einrichtung beylegen. Hieraus entsteht die Möglichkeit der Zweifel an der Richtigkeit dessen, was das Bewußtseyn für unsere Pflicht erklärt. Wir finden es daher auch für nöthig, diesen Erklärungen nicht blindlings zu trauen, und unterwerfen sie deßhalb einer Prüfung, um unserer Pflicht desto gewisser zu werden. Dergleichen Zweifel an der Richtigkeit der Aeußerungen unsers moralischen Gefühls, die im Allgemeinen genommen von eben der Beschaffenheit sind, wie die an der Richtigkeit dessen, was das unmittelbare Erkenntnißvermögen über die Beschaffenheit vorhandener Dinge außer uns lehrt, nöglichen Zweifel, muß man ja nicht verwech-

wechseln mit solchen Zweifeln an der Gültigkeit des moralischen Gesetzes, die in der Absicht erregt werden, um von der Verbindlichkeit gegen das Gesetz sich befreyet zu fühlen, und durch dessen Autorität in der Befriedigung der Neigungen nicht gestört zu werden. Jene Zweifel entspringen nähmlich aus einer Anerkennung unserer Pflicht, und bezeugen dieses, daß uns die Pflicht heilig sey, weil wir sonst ganz gleichgültig dagegen seyn würden, ob wir das, was zu unserer Pflicht gehört, getroffen haben möchten, oder nicht. Die letztern Zweifel hingegen rühren aus dem Vorsatze her, das Bewußtseyn der Heiligkeit unserer Pflicht zu schwächen und zu verderben. Und wenn wir uns bey denjenigen Zweifeln über die Gültigkeit dessen überhaupt, was die unmittelbaren Aussprüche des Bewußtseyns von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Dinge in der Welt lehren, die aus einer übel geleiteten metaphysischen Speculation herrühren, am Ende nur lächerlich vorkommen, so müssen wir uns hingegen bey den praktischen Zweifeln an der Gültigkeit des moralischen Gebothes verabscheuungswürdig finden.

Auf die moralisch nothwendigen Handlungen, oder auf die Zwecke, die wir bey der Anwendung unserer Willenskraft haben sollen, bezieht sich die Moral, und als ein Theil der wissenschaftlichen Philosophie hat sie zweyerley zu leisten, erstens nähmlich den Umfang unserer Pflichten anzugeben und ein Princip aufzustellen, aus welchem, daß etwas unsere Pflicht sey, mit Sicherheit erkannt werden kann, zweytens

aber den absoluten Grund der moralischen Nothwendigkeit pflichtmäßiger Handlungen, oder dasjenige nachzuweisen, was da macht, daß wir ein Pflichtgeboth als für unsern Willen gültig anerkennen, und was in Ansehung seines Einflusses auf das sittliche Gefühl von keinem höhern Grunde weiter abhängig ist. In der Moral, als Wissenschaft, müssen also theils Bestimmungs-Principien, theils Erklärungs-Principien unserer Pflichten aufgestellt werden. Diese Principien können nur durch Reflexion und Speculation über die Aussprüche des Gewissens gefunden werden; denn das moralische Gefühl bezieht sich ursprünglich auf einzelne Handlungen, die wir thun oder lassen sollen, und enthält für sich selbst keine allgemeine Regel, nach welcher, was unter allen Umständen unsere Pflicht mit sich bringt, bestimmt würde, noch weit weniger aber ist in denselben zugleich der oberste Grund der Gültigkeit der Sittengesetze für unsern Willen, oder der Nothwendigkeit der Unterwerfung unserer Neigungen unter diese Gesetze gegeben.

So wenig wie nun der Skepticismus irgend eine Thatsache des Bewußtseyns überhaupt abläugnet, und seiner Natur nach abläugnen oder bezweifeln kann; eben so wenig läugnet und bezweifelt er auch die Stimme des Gewissens, oder die Erkenntniß, daß es für den menschlichen Willen moralisch nothwendige Zwecke gebe. Nun ist bloß die Erkenntniß unserer Pflichten, und nicht das Raisonnement über den allgemeinen Inhalt und über die höchste

Quel-

Quelle derſelben, die oberſte und unentbehrliche Bedingung des Rechtverhaltens; und ſo wenig z. B. die Philoſopheme über das Schöne allererſt Geſchmack hervorgebracht und den Menſchen in den Stand geſetzt haben, daſſelbe vom Häßlichen zu unterſcheiden, eben ſo wenig wird auch durch die Beſtimmung des allgemeinen Inhaltes oder der oberſten Quelle aller ſittlichen Geſetze die Unterſcheidung des Guten und Böſen und die Ausübung der Pflicht allererſt möglich gemacht. Die Möglichkeit dieſer Ausübung iſt ſchon mit der Anerkennung unſerer Pflichten gegeben. Es iſt alſo nicht der allergeringſte Grund zu dem Vorgeben da, daß der Skepticismus die Ueberzeugung von der Gültigkeit moraliſcher Geſetze ſchwäche, und den Entſchluß, dieſen Geſetzen gemäß zu leben, verhindere. Vielmehr iſt nach der ihm eigenthümlichen Denkart die Pflicht etwas unmittelbar Gewiſſes, das, wenn man es auch nicht begreift, ſich doch nicht abläugnen und wegvernünfteln läßt, und die praktiſche Bezweifelung der Pflicht, um ſich für frey von ihrem Gebothe halten zu können, die nur in einem ſchon verdorbenen Herzen Statt finden kann, hat eine durchaus andere Quelle, als jene Denkart, und iſt auch, zum wenigſten nach dem Zeugniſſe der Geſchichte der Philoſophie, niemahls mit derſelben vereinigt geweſen.

Was hingegen die Moral, als Wiſſenſchaft genommen, anbetrifft, ſo iſt ſie allerdings ein Gegenſtand der Zweifel des Skepticismus, jedoch eigentlich nur in Anſehung

einer Classe der zu derselben nöthigen Principien. Diejenigen zu einer Wissenschaft der Moral nöthigen Grundsätze nähmlich, wodurch das, was alle wahrhaft sittliche Vorschriften mit einander gemein haben, bestimmt wird, und die, wenn sie gefunden worden wären, einen Probierstein abgeben würden, woran, ob etwas unsere Pflicht sey, mit Sicherheit erkannt werden könnte, betreffen gar nichts von dem, was außer unserm Bewußtseyn Statt finden soll; sondern würden nur dasjenige ausdrucken und angeben, was in jedem Bewußtseyn der Pflicht liegt, wenn es dem, was ursprünglich zur moralischen Einrichtung unserer Natur gehört, gemäß ist, und darauf keine Vorurtheile und Gewohnheiten Einfluß gehabt haben. Dergleichen Principien, die lediglich das bestimmen, was zu unserer Pflicht gehört (nicht warum es zu unserer Pflicht gehört und von uns als moralisch nothwendig erkannt wird), sind nun nach dem Skepticismus allerdings möglich, und so gut wie man dasjenige, was zur Möglichkeit eines Urtheils überhaupt gehört, ausfindig gemacht hat, und in einer allgemeinen Formel (im Grundsatze des Widerspruches) anzugeben im Stande gewesen ist, eben so gut ist es auch möglich, daß durch genaue und fortgesetzte Untersuchung des Inhaltes der sittlichen Gesetze dasjenige werde entdeckt werden können, was diese Gesetze insgesammt mit einander gemein haben, und womit eigentlich auf eine für alle Menschen gültige Art das Bewußtseyn, daß eine Handlung moralisch nothwendig

sey,

ſey, verknüpft iſt. Freylich würde die Erkenntniß der Richtigkeit eines ſolchen Princips, da ſie ſich auf Zergliederungen und Vergleichungen der Thatſachen des Bewußtſeyns ſtützt, und daraus gezogen werden muß, noch keine apodiktiſche Gewißheit, die alle Möglichkeit eines Irrthums ausſchließt, bey ſich führen. Inzwiſchen würden wir doch, wenn die wiederhohlte Prüfung ſelbſtdenkender Köpfe in verſchiedenen Zeiten daſſelbe wahr befunden hätte, uns darauf verlaſſen können, daß darin der allgemeine Charakter aller Pflichten beſtimmt worden ſey, und es als eine zuverläſſige Regel, um wahre Pflichten von ſcheinbaren zu unterſcheiden, gebrauchen können. In wie fern aber die Erklärungs = Principien in der Moral ſolche ſind, die dasjenige angeben ſollen, was als abſoluter Grund der moraliſchen Verbindlichkeit allen Pflichten außer dem Bewußtſeyn derſelben zum Grunde liegt, und wodurch das Bewußtſeyn der moraliſchen Nothwendigkeit einer pflichtmäßigen Handlung hervorgebracht wird: In ſo fern betreffen dieſe Principien nach der Lehre des Skepticismus etwas, wovon ſich nichts mit Zuverläſſigkeit einſehen und wiſſen läßt.

Es iſt allerdings niederſchlagend für die Wißbegierde der Vernunft, auch in Anſehung der Anlagen zum Moraliſchen in unſerer Natur auf undurchdringliche Geheimniſſe zu ſtoßen, und ſich nach einem Lichte, das dieſe Geheimniſſe aufklärte, ganz vergeblich umzuſehen. Allein ſo lebhaft

auch

auch diese Wißbegierde seyn mag; so beruhigt sich doch auch die Vernunft darüber, daß derselben keine Befriedigung gewährt werden kann, so bald sie nur eingesehen hat, daß ihre Unwissenheit in diesem Punkte nicht zufällig, sondern Kraft ihrer eigenen Natur unabänderlich sey. Und so nützlich es überhaupt für die Vernunft ist, sie auf die Schranken ihres Wissens aufmerksam zu machen, so wohlthätig ist es auch besonders, ihr die Unangemessenheit ihrer Fähigkeiten zur Auflösung des Räthsels der Gültigkeit sittlicher Gesetze einleuchtend zu machen. Denn nicht zu gedenken, daß überhaupt genommen alle Versuche, eine wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen, so wohl im theoretischen als auch im praktischen Theile derselben, wenn sie gleich mit vieler Vorsicht unternommen und durch die Hülfe großer Talente ausgeführt wurden, und wenn man auch von denselben einräumen wollte, daß sie auf die Entdeckung von Wahrheiten Beziehung hätten, eigentlich immer bloß, anstatt die Wißbegierde der Vernunft vollständig zu befriedigen, und alles Geheimnißvolle (das für die Vernunft jederzeit anstößig ist), wegzuschaffen, die Gränze unserer Unwissenheit nur um einige wenige Schritte weiter hinausgesetzt haben, und sich zuletzt doch auf etwas Unbegreifliches berufen mußten: So ist ins besondere das Erforschen der Geheimnisse der Anlagen unserer Natur zum Moralischen bisher großen Theils weit mehr von nachtheiligen, als von vortheilhaften Folgen gewesen. In wie fern nähmlich die-

dieſes Erforſchen die Freyheit der menſchlichen Handlungen betraf, hat es entweder den Menſchen (im Determinismus) zur Maſchine erniedrigt, und alle Moralität ſeiner Handlungen in leeren Schein aufgelöſt, oder die Beſtimmung und Berichtigung des Begriffes von dem Vermögen der menſchlichen Freyheit ſo weit getrieben, daß er völlig ungedenkbar wurde. In wie fern es aber auf die Entdeckung des Grundes der Gültigkeit ſittlicher Vorſchriften oder der moraliſchen Nothwendigkeit pflichtmäßiger Handlungen Beziehung hatte, hat es auch auf ein Syſtem (den Epikureismus) geführt, nach deſſen Lehrſätzen menſchliche Tugend nichts weiter, als wohlberechneter Eigennutz ſeyn kann, wodurch, wenn man es in die Ueberzeugung aufnimmt, das menſchliche Herz verdorben und jeder in ihm befindliche Keim zum Guten erſtickt werden muß. Diejenigen unſerer ſpeculativen Philoſophen hingegen, welche, durch ein lebhafteres Gefühl von dem Unterſchiede der Tugend und des Eigennutzes geleitet, die Verwandlung der Moral in eine Kunſt, das Leben recht zu genießen, verabſcheuen, und die Nothwendigkeit der ſittlichen Handlungen aus einer andern Quelle, als aus der Selbſtliebe, abzuleiten und begreiflich zu machen verſucht haben, mögen ja zuſehen, daß ſie nicht in andern Worten daſſelbe ſchädliche Spielwerk mit Begriffen treiben, und dem Urſprunge der Pflichtgebothe etwas zum Grunde legen, das genau beſehen am Ende doch wieder auf Bedürfniſſe der Selbſtliebe Beziehung hat und die Gültig-

tigkeit jener Gebothe für das Handeln mit diesen Bedürfnissen verknüpft.

Ob man also gleich von der Denkart des Skepticismus nicht sagen kann, daß sie etwas enthalte, das die moralisch gute Gesinnung unmittelbar verstärke, und ihr bloß eigenthümlich wäre, wie der Dogmatismus von sich bisweilen vorzugeben pflegt; so läßt sich doch von derselben rühmen, daß sie keinen von den speculativen Irrthümern, wodurch die Heiligkeit des Pflichtgebothes geschwächt wird, aufkommen lasse, und auch jede Vernünfteley zerstöre, wodurch man zwar dieser Heiligkeit noch mehr äußern Glanz geben wollte, am Ende aber doch sie um ihre, den menschlichen Willen zu festen Entschließungen bestimmende Kraft gebracht hat.

Mit dem Verhältnisse der skeptischen Denkart zur religiösen Gesinnung hat es nun fast dieselbe Bewandniß, wie mit dem Verhältnisse eben derselben zur Erkenntniß unserer Pflicht.

Wenn ihr sagt: Wir beziehen die ganze Welt, so weit wir solche kennen, und besonders auch die ganze Einrichtung der menschlichen Natur, mit sammt den Anlagen derselben zur Moralität, auf einen höchsten und absoluten Grund, der von der Welt selbst, und eben so auch von allem, was zu unserer Natur gehört, verschieden ist; der Erkenntniß dieser Beziehung legen wir jedoch nicht den Werth einer Wissenschaft bey, sondern geben sie nur für

ein Fürwahrhalten aus, das sich auf das Zutrauen stützt, welches unsere Vernunft zu sich selbst hat, und vermöge dessen sie die ihr eigenthümlichen Gesetze nicht für Quellen leerer Täuschungen halten kann; und weil wir dieses Zutrauen besitzen, sehen wir alle Gebothe der Pflicht für Befehle des Urhebers unserer Natur an, und glauben durch Erfüllung jener den Absichten dieses zu entsprechen: Wenn ihr den Inhalt und die Festigkeit eurer religiösen Denkart auf diese Weise bestimmt, so ist in eurer Ueberzeugung schlechterdings nichts enthalten, was der Skepticismus seinen Grundsätzen gemäß bestreiten und als grundlos verwerfen könnte; sondern ihr findet sogar an diesen Grundsätzen einen festen Damm gegen die Fluth leerer Vernünfteleyen aus abstracten Begriffen, die eure religiöse Ueberzeugung entweder zu ersäufen, oder mit dem Schlamme des Aberglaubens und der Schwärmerey zu verunreinigen drohen.

Obgleich nähmlich der Skepticismus die reale Möglichkeit einer Wissenschaft von solchen Dingen läugnet, deren Existenz außer der Sphäre unsers Bewußtseyns liegt, weil wir von diesen Dingen uns nur Vorstellungen machen können, diese Vorstellungen aber nach dem Urtheile der Vernunft die dadurch vorgestellten Dinge nicht selbst sind; so läßt er doch alles dasjenige, was im Bewußtseyn unmittelbar gegeben und gegenwärtig ist, gänzlich unbestritten, und es gehört nach ihm zur Einrichtung der menschlichen Natur, den Inhalt des Bewußtseyns für das, was er ist,

anzuerkennen, und darnach im Handeln ſich zu richten. Giebt es alſo ein Bedürfniß der menſchlichen Vernunft, vermöge deſſen dieſelbe, ſobald ſie über das Daſeyn der Welt nachdenkt, dieſe Welt oder einen beſondern Theil derſelben auf ein Etwas außer der Welt zu beziehen ſich genöthigt ſieht; rührt dieſes Bedürfniß nicht aus ſubjectiven Gründen her, die nur bey einigen Menſchen Statt finden, ſondern gehört es allgemein zur menſchlichen Vernunft, welches man daraus inne wird, daß es dieſe Vernunft zu allen Zeiten zu erkennen gegeben hat; iſt endlich dieſes Bedürfniß von der Art, daß die Vernunft ſich ſelbſt aufgeben und von ihrer eigenen Natur abweichend werden müßte, wenn ſie gegen die Gültigkeit ihres Verfahrens, wodurch es allein befriedigt werden kann, ein Mißtrauen hegen wollte: So kann das, was die Vernunft dieſem Bedürfniſſe gemäß annimmt und vorausſetzt, nach ihrer eigenen Einſicht nicht für einen bloßen Wahn und für etwas willkührlich Erſonnenes gelten, und alſo auch kein Object der ſkeptiſchen Zweifel ſeyn.

Ob nun die Vernunft in Rückſicht auf die ihr bekannte Einrichtung der Welt, oder in Rückſicht auf die moraliſche Beſtimmung des Menſchen und auf den oberſten Zweck ſeines Handelns ein Bedürfniß von der eben beſchriebenen Art habe, das Daſeyn eines von der Welt verſchiedenen Urhebers derſelben vorauszuſetzen, kann hier unentſchieden gelaſſen werden; denn wir haben ja jetzt nicht die

Fun-

Fundamente der Religionslehre anzugeben, sondern nur den Skepticismus gegen den Vorwurf, daß er den Unglauben befördere, zu vertheidigen. Das kann aber nicht oft genug erinnert werden, daß es für die Festigkeit der religiösen Gesinnung von großem Nutzen sey, den auf das Bedürfniß der Vernunft gestützten Glauben an Gott, ob er gleich in Ansehung der Dauerhaftigkeit in der Ueberzeugung, die er enthält, und in Ansehung des Einflusses auf unser Handeln, keinem Wissen nachsteht, dennoch nie für eine Wissenschaft von dem Urwesen (Theologie) auszugeben, sondern als ein Fürwahrhalten von ganz anderer Art von allem Wissen zu unterscheiden. Es liegt nähmlich sehr viel daran, daß die Vernunft die verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens nicht mit einander verwechsele, und auch die mancherley Quellen desselben unterscheide, indem nicht nur ohne diese Vorsicht leicht leere Einbildungen für reale Einsichten sich einschleichen, sondern auch unauflösbare Zweifel bey demjenigen entstehen, was als wahr anzunehmen vernunftmäßig ist. *)

" Wenn

*) Das Vorgeben, im Besitze eines apodiktischen Wissens von der Existenz Gottes zu seyn, hat den allermeisten Anlaß zur Entstehung des Unglaubens dargebothen, und es gieng zum wenigsten natürlich zu, daß wenn die Gründe dieses Wissens untersucht, und sämmtlich unbefriedigend befunden worden waren, der Glaube an Gott für aus Aberglauben entsprungen angesehen wurde. Es veranlaßt jedoch auch Irrthum, wenn man der Erkenntniß der Beziehung der Welt auf einen Urheber außer derselben, welche die Vernunft auf Data gestützt, die bloß in ihr liegen, vornimmt, für Wahrscheinlichkeit aus,

"Wenn jedoch auch — wird man vielleicht hierbey erinnern — der Skepticismus nichts enthält, was die Vernunft durchaus hinderte, die ganze Welt, oder einen Theil derselben auf einen von ihr verschiedenen Urheber derselben, den wir Gott nennen, zu beziehen, und dieser Beziehung zu trauen; so gestattet doch der Skepticismus, weil er alle Erkenntniß der Eigenschaften der Ursache aus der Beschaffenheit der Wirkung verwirft, durchaus nicht, daß man sich eine bestimmte Vorstellung von der absoluten Ursache der Welt mache. Nun kann aber ein Etwas, von dessen Eigenschaften man gar nichts versteht, unmöglich ein Ge-

ausgiebt; denn sobald wir in unserm Denken uns über die Sinnenwelt erheben, fallen alle Regeln und Gründe einer wahrscheinlichen Erkenntniß weg. Eigentlich genommen ist der Glaube an Gott bloß ein Analogon einer wahrscheinlichen Erkenntniß, indem der erstere von der letztern der innern Beschaffenheit nach sehr verschieden ist, und nur darin mit ihr Aehnlichkeit hat, daß in jenem das Fürwahrhalten in eben dem Verhältnisse zum Vertrauen steht, welches die Vernunft zur Richtigkeit ihrer Voraussetzung hat, daß etwas existire, weil diese Voraussetzung einem wesentlichen Bedürfnisse in derselben abhilft, als wie sich in dieser das Fürwahrhalten zu der Einsicht der allgemeinen Gültigkeit der Gesetze der Natur verhält. Es wäre sehr gut, und würde vielen unnützen Wortwechsel über die Beschaffenheit der religiösen Ueberzeugung verhindert haben, wenn wir zur Bezeichnung der aus den Bedürfnissen der Vernunft hervorgehenden religiösen Denkart ein anderes Wort, als das Wort Glaube hätten, welches dem Sprachgebrauche gemäß nur zur Bezeichnung der Ueberzeugung gebraucht wird, die mit der Einsicht desjenigen, was nach Gesetzen der Natur anzunehmen ist, verbunden ist.

Gegenstand der Verehrung seyn, denn die Idee von diesem Etwas enthält nichts, was auf den Willen Einfluß haben könnte. Mithin führt der Skepticismus am Ende doch auf Unglauben und Irreligion."

Aber wer sagt euch denn, daß nichts ein Gegenstand eurer Verehrung seyn könne, als dessen bestimmte Eigenschaften an sich genommen ihr erkannt habt? Eure Vernunft doch gewiß nicht. Wessen Geist weder durch die Betrachtung der Vollkommenheiten, die sich allenthalben in der Welt zeigen, so weit wir sie kennen, noch auch durch die Betrachtung der Anlagen zum Moralischen in der menschlichen Natur, die doch insgesammt nur ein Abglanz der Herrlichkeit des Urhebers derselben seyn sollen, nicht zur Verehrung dieses Urhebers gestimmt wird, der würde ihn wahrlich auch nicht für seinen Oberherrn praktisch anerkennen, wenn er ihn gleich mit den Augen sehen, oder mit den Händen betasten könnte. Das ist eben eine der wohlthätigsten Wirkungen des Skepticismus, daß er auf die Fehler des Schlusses von der Beschaffenheit der Wirkungen auf die bestimmte Beschaffenheit der Ursache aufmerksam macht, denn dadurch reinigt er ins besondere auch die Idee der Gottheit von allen dieselbe entheiligenden Zusätzen der Phantasie. Ihr sollt euch dieses Wesen als das Unendliche denken, d. h. als Etwas, das von allem Endlichen gänzlich, und mithin nicht bloß dem Grade, sondern auch der Art nach verschieden ist. Diese Unendlichkeit bringt man also noch nicht

dadurch heraus, daß man das Endliche nimmt, und durch unendliche Zusätze vermehrt, oder bis zum Unendlichen zu steigern versucht. Nicht besser verfahrt ihr aber, wenn ihr erst alle Realitäten der Dinge in der Sinnenwelt in ein einziges Ganzes vereinigt denkt, und aus diesem Ganzen durch Einschränkung desselben die endlichen Dinge entstehen laßt. Dieses Geschöpf eurer Einbildungskraft ist noch um vieles schlimmer, als die ewige formlose Materie der Alten, aus der durch Hinzusetzung der Formen die Welt entstanden seyn soll; und wenn eure Vernunft sich nur noch besinnen wollte, so würde sie es bald ihrer selbst unwürdig finden, aus dem Erhabensten, was sie nur zu Denken vermag, ein solches buntscheckiges Allerley zu machen. Ihr sollt euch von Gott gar kein Bildniß machen, weil ihr ihn doch nur in ein ungestaltes Wesen verwandeln würdet. Er ist der Unnennbare und Unbegreifliche, von dem sich unser Verstand keinen angemessenen Begriff machen kann. Freylich ist es unvermeidlich, daß man, so lange die Vernunft im Zustande der Kindheit sich befindet, von Gott in Bildern rede, und ihn anthropomorphisire und personificire, um die Idee davon ihrer Fassungskraft in diesem Zustande nur nahe zu bringen, und die Ausdrücke, deren man sich zu diesem Behufe bedient hat, können, wenn sie mit Vorsicht gewählt waren, und auf den Abstand, der zwischen dem Endlichen und Unendlichen Statt findet, hindeuteten, nicht nur nützlich gewesen seyn, sondern auch, richtig verstanden, noch

fer-

ferner beybehalten werden. Aber unerträglich iſt es, wenn diejenigen, welche im Nahmen der zum männlichen Alter herangewachſenen Vernunft von der Idee einer höchſten Vollkommenheit zu uns reden wollen, die Sprache der Kindheit nicht verlaſſen, und das Symboliſche derſelben nicht für das, was es iſt, nehmen können, gleichwohl aber uns vorbuchſtabiren wollen, was wir in der Idee von Gott leſen oder nicht leſen dürfen, um nur einen Gott haben und an einen Gott glauben zu können. Und was kann der Effect ſolcher Anmaßungen ſeyn? Wohl kein anderer, als der, daß wenn dieſe ausſchließlichen Beſitzer der Erkenntniß der höchſten Vollkommenheit Schüler finden, die gutmüthig genug ſind, alles ſo nachzuſprechen, wie es ihnen vorgeſagt worden iſt, alsdann freylich an der Sprache jener nichts verändert wird, dieſelbe aber auch in einen leeren Wortſchwall, der auf Kopf und Herz keinen Einfluß hat, übergeht; daß hingegen, wenn ſich wißbegierige Zuhörer an ſie wenden, die nicht immer im Zuſtande der Unmündigkeit verharren wollen, und das Vorgeſagte prüfen, dieſe alsdann auf den Weg zum Unglauben geleitet werden. Denn dadurch ſind eben die meiſten Zweifel gegen die Realität der Idee von Gott entſtanden, daß man deſſen Eigenſchaften beſtimmte, und daraus wieder auf beſtimmte Eigenſchaften der Welt ſchloß, indem man, wenn nun dergleichen Eigenſchaften an der Welt nicht angetroffen wurden, zuerſt die angegebenen Eigenſchaften Gottes, und hernach, weil

nach

nach der Versicherung der Schulen die Gottheit in diesen Eigenschaften enthalten und daran mit ihrer Wesenheit gebunden seyn soll, daß Daseyn Gottes selbst zu bezweifeln anfieng.

Obgleich also der Skepticismus von sich nicht rühmen kann, neue Gründe des Glaubens an Gott in der Tiefe der menschlichen Vernunft entdeckt zu haben: So gewährt er doch den Vortheil, daß er theils alle Grübeleyen einer irre geleiteten Vernunft abweist, wodurch die Wirkung der natürlichen und in allen Menschen, die Vernunft haben, vorhandenen Gründe der Religion geschwächt wird, theils die Irrthümer des Anthropomorphismus aufdeckt (welcher immer eine unwürdige Idee von Gott liefert, er mag nun den Inhalt dieser Idee vorzüglich aus der Phantasie hernehmen, oder nach den Kategorien der Dinge in der Welt bestimmen, oder aus dem menschlichen Willen und dessen Gesetz ableiten), und uns dagegen anweist, den Urheber der physischen und sittlichen Welt bloß in seinen Werken und Gebothen aufzusuchen und kennen zu lernen.

D.

Der Skepticismus ist das einzige sichere Mittel gegen alle Arten der Schwärmerey.

Was endlich das Vorgeben anbetrifft, daß der Skepticismus zum wenigsten mittelbarer Weise die Schwärmerey be-

begünſtige und befördere; ſo läßt ſich auch deſſen Grundloſigkeit leicht und überzeugend darthun.

Wenn beurtheilt werden ſoll, welche Wirkungen eine gewiſſe Denkungsart und Ueberzeugung hervorbringe, ſo dürfen die Data dieſer Beurtheilung nicht von dem hergenommen werden, was etwa manchmahl der Erfahrung zu folge in gewiſſen Köpfen mit einer ſolchen Denkungsart ſich vereinigt hat. Denn durch die Inconſequenz im Denken und durch Mangel an Einſicht ſind ja oft Ideen, die in einem völligen Widerſpruche mit einander ſtehen, in die Denkart zugleich aufgenommen worden. Hierbey iſt vielmehr am meiſten darauf zu ſehen, ob das, was die Wirkung einer gewiſſen Denkungsart ſeyn ſoll, nach den Geſetzen des menſchlichen Geiſtes damit in Verbindung ſtehe.

Geſetzt alſo auch, daß manche von denjenigen, welche einen Hang zu ſchwärmeriſchen Beſchäftigungen hatten, und an dem Beſitze überſchwänklicher Einſichten Vergnügen fanden, ſo bald ihnen dieſer Beſitz aus Begriffen und Grundſätzen der ſpeculativen Philoſophie ſtreitig gemacht wurde, dieſe Angriffe durch Berufung auf gewiſſe dem Skepticismus eigenthümliche, aber von ihnen übel verſtandene Lehren abzuwehren ſuchten; ſo folgt daraus noch nicht, daß dieſe Lehren ein Schild ſind, das irgend einer Art der Schwärmerey Schutz gewähre. Denn den Mißbrauch ihrer Wahrheiten und Einſichten kann ſelbſt die himmliſche Weisheit nicht verhindern.

Will man mithin den Skepticismus beſchuldigen, daß er auf irgend eine Art die Schwärmerey befördere, ſo muß man etwas in der ihm eigenthümlichen Ueberzeugung nachweiſen, wodurch die Hoffnungen und Anſprüche auf überſchwänkliche und dem natürlichen Menſchenverſtande verborgene Einſichten genährt werden. Dergleichen läßt ſich nun aber darin gar nicht ausfindig machen, und deſſen Vorſchrift, nur dasjenige als in uns, oder außer uns wirklich anzuerkennen, wofür das Bewußtſeyn ein Zeugniß, daß es exiſtire, ablegt, nachdem dieſes Zeugniß an dem Probierſteine der Beyſtimmung anderer vernünftigen Menſchen geprüft worden iſt, vereitelt alle Anſprüche auf Erkenntniſſe, die über das Gebieth der Erfahrung hinausreichen ſollen. Dagegen macht eigentlich der Dogmatismus das Uebel der Schwärmerey ganz unheilbar, und wenn die Anhänger von jenem ſich dieſer nicht ergaben, ſo war dieß weit mehr die Wirkung eines ſie unſichtbarer Weiſe ſchützenden Genius (der ſonſt auch die geſunde und allgemeine Menſchenvernunft genannt wird), als ein Effect der von ihnen angenommenen Principien.

Nach dieſen Principien reicht nähmlich das menſchliche Wiſſen über diejenigen Dinge hinaus, wofür unſer Bewußtſeyn das Zeugniß ablegt, daß ſie objective Wirklichkeit haben, und dieſen Principien gemäß haben die Dogmatiker auch immer das Glück gehabt, hinter den Objecten der Erfahrung etwas zu entdecken, das ganz anders beſchaf-

ſchaffen iſt, als wofür wir dieſe Objecte in dem durch unſere Natur eingeſchränkten Wahrnehmungskreiſe erkennen. Da ſind es bald Atomen, bald Monaden, welche hinter der Erkenntniß von Dingen, die unſere Sinne liefern, verborgen liegen ſollen; bald iſt es eine einzige, ewige und unendliche Subſtanz, welche ihre Attribute auf eine unendlich mannigfaltige Art modificirt, damit wir, auch wieder bloße Modificationen der Attribute dieſer Subſtanz, am Schauſpiele einer Welt uns ergötzen können; bald ſollen es die verborgenen Thätigkeiten unſerer Gemüthskräfte ſeyn, welche die Welt entweder bloß der Form nach, oder auch der Materie nach hervorgebracht haben. Freylich giebt der Dogmatiker nicht vor, die Atomen, Monaden, die einzige Subſtanz, und die Thätigkeiten unſers Gemüthes, die hinter den Schattenriſſen von Dingen, welche uns die natürliche Erkenntnißart des Menſchen vorhält, verborgen liegen ſollen, geſehen zu haben; ſondern er will deren Daſeyn nur durch Hülfe abſtracter Grundſätze und Begriffe ausfindig gemacht haben. Nun iſt ja aber eben dieß das Fundament des Wahnes aller groben Schwärmerey, daß die Dinge in der Welt etwas ganz Anderes ſind, als wofür ſie auf dem allen Menſchen gemeinſchaftlichen Standpuncte erkannt werden, und daß ſich dasjenige, was ſie in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen ſeyn ſollen, allerdings auskundſchaften laſſe. Dieſer Wahn findet alſo an den Entdeckungen, die der Dogmatismus gemacht haben will, zum wenigſten eine neue

und erwünschte Bestätigung. Daß aber dieser bloß durch Begriffe, und abstracte Grundsätze, jener hingegen durch besondere innere Anschauung und Gefühle zur Einsicht von dem, was hinter der Erkenntniß der natürlicher Weise wirkenden Sinne verborgen liegt, erkannt haben will, macht eben keinen solchen Unterschied zwischen beyden aus, vermöge dessen sie sich gar nicht mit einander vereinigen ließen. Und wenn man erwägt, ob wohl der alles in Begriffen vorstellende Verstand vermögend sey, durch bloße Zergliederung seiner Begriffe zu irgend einer außer ihnen befindlichen Existenz zu gelangen, oder ob nicht vielmehr zur Möglichkeit der Erkenntniß von etwas objectiv Vorhandenen irgend eine Art der Anschauung erforderlich sey; so möchte eigentlich wohl der Schwärmer in der Berufung auf innere Gefühle einen überhaupt genommen weit gültigern Zeugen für seine überschwänklichen Einsichten anführen, als der Dogmatiker durch die Hinweisung auf abstracte Begriffe und Grundsätze zu stellen vermag.

Daß der Dogmatismus durch seine Beschäftigung mit der Erkenntniß des Uebersinnlichen am Ende doch in eine gewisse Art von Schwärmerey sich verliere, hat man auch, zum wenigsten neuerlich, immer mehr und mehr eingesehen, und daher (seit dem Locke hierüber wieder die ersten Winke ertheilt hatte) die Bearbeitung der Metaphysik vorzüglich mit zur Aufsuchung und Bestimmung der Gränzen gebraucht, innerhalb welcher sich unser Erkenntnißvermögen halten

muß,

muß, wenn wir nicht durch Wahn und Einbildungen getäuscht seyn wollen. Auch hat allerdings die Aufsuchung dieser Gränzen den Beschäftigungen mit transscendentalen Dingen, oder der Schwärmerey in und vermittelst der speculativen Philosophie bereits großen Abbruch gethan, und zum wenigsten dieß weit begreiflicher gemacht, als es sonst wohl war, daß nicht alles, was man denkt, deßhalb auch wirklich sey. Allein so wie bisher die Festsetzung der Gränzen des auf Wahrheit führenden Gebrauches der verschiedenen Zweige des Erkenntnißvermögens betrieben worden ist, konnte doch unmöglich eine Radical-Cur des Hanges zur Schwärmerey bewirkt werden. Diese Cur kommt nähmlich nicht zu Stande, wenn man der Vernunft noch ein Vermögen einräumt, von irgend etwas, das außer aller Erfahrung da seyn soll, eine bestimmte und gewisse Erkenntniß zu besitzen; denn mit welchem Rechte wollte man es ihr wohl untersagen, durch Hülfe dieses Vermögens in vielerley Gegenden des Uebersinnlichen Besitz zu nehmen und sich anzubauen. Will man den fernern Gedeihen der Schwärmerey steuern, so muß man ihr nicht bloß die Blätter beschneiden, sondern sie mit sammt der Wurzel ausrotten, weil sie sonst nur in einem desto üppigern Wuchse wieder emportreibt. Nun kann man aber doch unmöglich sagen, daß durch eine aus der Erkenntniß der hyperphysischen Gründe der Erfahrungskenntniß abgeleitete Gränzbestimmung der Realität menschlicher Einsichten dem Hange zur Beschäftigung mit

trans-

transſcendentalen Dingen alle Nahrung entzogen worden ſey. Denn iſt es wahr, was dieſe Beſtimmung der Gränzen menſchlicher Erkenntniß vorausſetzt, daß die Objecte der Sinne nichts weiter ſind, als Erſcheinung deſſen, was hinter dieſer Erſcheinung verborgen liegt; ſo ſind ja Dinge außer aller Erfahrung erkennbar, und ſo kann die Verſicherung, daß die menſchliche Einſicht nur auf die Erſcheinungen eingeſchränkt ſey, nicht ernſtlich gemeint ſeyn, *weil* ſonſt kein Menſch davon etwas wiſſen könnte, daß hinter den Wahrnehmungen der Sinne noch ein von dieſen Wahrnehmungen ganz verſchiedenes Ding verborgen ſey. Iſt es aber euch ſelbſt gelungen, einen Schritt über die Erfahrung hinaus zu thun, ſo dürft ihr andern es auch nicht verwehren, ähnliche Schritte zu verſuchen, die vielleicht in andere Gegenden des Ueberſinnlichen führen, als in welche ihr gelangt ſeyd.

Es iſt daher auch gar nicht immer grobe Inconſequenz, wenn ſelbſt diejenigen Principien der Erklärung des Urſprunges menſchlicher Erkenntniſſe von Dingen, nach *welcher* dieſe Erkenntniſſe lediglich auf das Gebieth der Erfahrung eingeſchränkt ſeyn ſollen, durch geſchickte Benutzung und durch einige Zuſätze, die ſich allerdings mit jenen Principien recht wohl vertragen, dazu angewendet worden ſind, den Augen des menſchlichen Geiſtes die Ausſicht auf eine ganz neue hyperphyſiſche Welt (in uns oder außer uns) zu eröffnen. Denn nicht dadurch, daß man die menſchliche Vernunft ermahnt

und

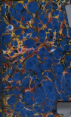
und warnt, doch ja nicht das Wageſtück beſtehen, und in die überſinnliche Welt, die hinter der ſinnlichen, aus lauter Erſcheinungen beſtehenden Welt verborgen liegen ſoll, eindringen zu wollen, wird ſie zu dem Entſchluſſe gebracht werden, ſich mit den Einſichten zu begnügen, die ihr auf dem natürlichen Standpuncte des Menſchen von der Welt, und von dem was dazu gehört, zu Theil werden kann. Die Behauptung und Verſicherung, daß hinter den Erſcheinungen etwas von ihnen ganz Verſchiedenes da ſey, iſt viel zu einladend zu dem Verſuche, dieſem Etwas weiter nachzuforſchen. Denn der Inbegriff der hinter den Erſcheinungen verborgenen Dinge wäre die Region der Wahrheit; und wer ſollte ſich nicht nach der ſehnen! Seyd ihr aber im Stande geweſen, die Exiſtenz dieſer Region auszukundſchaften, ſo wird ſich auch wohl von der Beſchaffenheit deſſen, was in ihr da iſt, und zwar vielleicht auf eben dem Wege, der euch zu deſſen Exiſtenz führte, oder auf irgend einem andern, etwas entdecken laſſen.

Nur allein dadurch, daß die Vernunft begreifen lernt, es ſey alles nur ein leeres Hirngeſpinſt, was man von den Dingen, die hinter den Erſcheinungen der Sinne verborgen liegen ſollen, einzuſehen glaubt, daß ſie ferner darüber gründlich unterrichtet wird, keine Beſchäftigung mit bloßen Begriffen könne auf die Exiſtenz von Dingen führen, und daß ſie endlich davon Ueberzeugung erhält, die Erkenntniß des Exiſtirenden ſey an das Zeugniß des Bewußtſeyns gebun-

bunden, und dürfe nur diesem Zeugnisse gemäß, nachdem dasselbe (nicht bloß mit den Erkenntnissen, die der Verstand a priori von der Einrichtung der Natur besitzen soll, sondern) mit den Aussprüchen des Bewußtseyns anderer Menschen zusammenhalten und darnach geprüft worden ist, um darin das bloß Subjective von dem Objectiven und für alle Menschen Gültigen sicher unterscheiden zu können, bestimmt werden; nur allein hierdurch wird die Vernunft abgehalten, mit hyperphysischen Dingen nach bloßen Begriffen davon sich zu beschäftigen. Also ist der Skepticismus, und nur er allein, das sichere Verwahrungsmittel gegen alle schwärmerische Verirrungen, und ob er gleich nicht nach überschwänklichen Einsichten von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß, die Gränzen dieser Erkenntniß, so fern sie real ist, angiebt, so läßt er doch diese Gränzen nicht unbestimmt, sondern stellt sichere und von der Grundeinrichtung des Menschen in Ansehung des Erkennens objectiver Dinge abgezogene Regeln auf, bey deren Befolgung die Vernunft sich niemahls in das gränzenlose Gebieth des Wahns und leerer Täuschungen verlieren kann.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Digitized by Google

Digitized by Google

29.10.
Digitized by Google